3 1761 09701844 4

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/leproblmedelavri00lvqu

405
27/7/26

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ

DANS LA

PHILOSOPHIE DE SPINOZA

Ce travail a été présenté comme Mémoire pour le diplôme d'études supérieures de philosophie *devant* la Faculté des Lettres de l'Université de STRASBOURG le 17 Juin 1922.

*Cet ouvrage est sorti des presses de l'*IMPRIMERIE ALSACIENNE à STRASBOURG, *le 15 Juillet 1923. Il a été tiré à 1000 exemplaires.*

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

hilos.
5758
.YLev

PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Fascicule 17.

RAPHAËL LÉVÊQUE

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA

Préface de M. Maurice Pradines, Professeur à la Faculté des Lettres.

205940
12:2:27

EN DÉPÔT:

LIBRAIRIE ISTRA, MAISON D'ÉDITION
STRASBOURG, 15, rue des Juifs — PARIS, 57, rue de Richelieu

GREAT BRITAIN, BRITISH EMPIRE, UNITED STATES
HUMPHREY MILFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS

1923

A

Monsieur EMILE CHARTIER

Hommage de reconnaissance

PRÉFACE.

Le travail que la Faculté des Lettres publie sous ce fascicule est un mémoire de Diplôme d'Etudes Supérieures, présenté et soutenu devant elle par un de ses étudiants, licencié ès lettres et boursier d'agrégation, à la session de juin 1922. *C'est un fait à retenir pour en porter un jugement équitable. Non pas que la grande jeunesse de l'auteur ait besoin de solliciter aucune indulgence. A défaut de cette préface, le livre n'en eût peut-être apporté au lecteur aucun avertissement. Ce travail n'est pas non plus une œuvre de circonstance écrite en vue d'un diplôme, si difficile soit-il. M. Lévêque l'avait conçue et mûrie déjà anciennement dans l'enseignement de M. Chartier, dont elle ne renie point l'inspiration. Mais les conditions mêmes d'un mémoire de Diplôme d'Etudes, dont l'extension est limitée, n'ont pas permis à M. Lévêque de donner à son travail tous les développements que ce dernier eût peut-être comportés sous certains côtés. Sur les transformations de la conception de Spinoza à travers ses ouvrages, sur les rapports de son épistémologie avec sa métaphysique générale, M. Lévêque a dû se borner ou se rétrécir au point de paraître peut-être indigent ou fragmentaire à des juges sévères. On sait du reste assez que, de tous les auteurs, Spinoza est celui qui se plie le plus difficilement aux cadres d'une exposition doxographique. Ces difficultés et ces restrictions n'ont pas empêché M. Lévêque de produire un travail qui a paru remarquable par la rigueur de la méthode, par la sobriété de la forme, par le choix, l'abondance et la pénétration des textes, et qui semblait susceptible d'apporter les plus utiles éclaircissements sur un côté de la philosophie de Spinoza plus particulièrement accordé à nos préoccupations spéculatives contemporaines. Les juges qui ont eu à en connaître au moment de la soutenance, M. Halbwachs, professeur à la Faculté, M. Nabert, professeur sup-*

pléant, ont partagé l'opinion favorable qu'en ont reçue le signataire de ces lignes, rapporteur du mémoire, et, peu après lui, à son entrée en fonctions à la Faculté, M. Guéroult, professeur d'histoire de la philosophie, qui ont pris l'initiative d'en demander l'impression à la Commission des Publications. Nous le soumettons avec confiance au jugement du public philosophique.

MAURICE PRADINES

Professeur à l'Université de Strasbourg.

INTRODUCTION

POSITION ET IMPORTANCE DU PROBLÈME

LE PROBLÈME DE LA VÉRITÉ.

Il semble que le Problème de la Vérité soit un problème secondaire dans la Philosophie de Spinoza. Le titre même d'Ethique que donne Spinoza à son œuvre principale n'indique-t-il pas clairement que, seul, le Problème Moral l'intéresse? Sauver l'homme en l'arrachant aux biens passagers tels que les richesses, les honneurs, les plaisirs des sens, lui procurer un bien véritable qui soit à l'abri des événements et qui puisse être goûté sans jalousie par tous les hommes, voilà ce que se propose Spinoza. Jusqu'à sa mort, il n'eut qu'une tâche, celle de mettre à exécution ce projet formé dans sa jeunesse, et qu'il exprime ainsi: « Je résolus, dit-il, de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable... dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine ». [1]) Comment une philosophie orientée vers un but aussi pratique pourrait-elle faire autre chose qu'effleurer le problème tout spéculatif de la vérité?

D'ailleurs, les questions intéressant l'éthique ont jusqu'alors trouvé leur solution dans les religions révélées. Le moyen âge, en effet, s'est peu préoccupé de morale, laissant au Christianisme le soin de guider les âmes dans un domaine qui n'est pas celui de la Raison, mais plutôt celui du Sentiment. Aussi, à cette époque de foi ardente, le souverain bien pour l'homme est-il l'Amour de Dieu, et la voie qui mène à ce souverain bien, la bonne volonté fixée en habitude. « Bona in habitum solidata voluntas », disait Abélard. La vertu, sans aucun doute, a besoin d'un acte intellectuel pour discerner le bien du mal. Mais que serait la conscience morale sans cette puissance immanente à l'homme qui le porte vers le bien en le détournant du mal, et qui se traduit par le sentiment ou mieux le penchant moral? Il semble donc qu'après cette période de foi qui caractérise le moyen âge, on doive trouver dans une philosophie qui s'intitule Ethique des maximes morales issues d'une religion révélée et n'ayant aucun rapport avec une libre recherche de la vérité.

* * *

---

[1]) *De Int. Em.* I.

LÉGITIMITÉ DE CETTE ÉTUDE.

Pourtant, entre le moyen âge et l'époque à laquelle Spinoza écrivit l'Ethique, une révolution s'est opérée, grâce à Descartes, dans la Philosophie. Les spéculations métaphysiques se sont séparées de la religion et affranchies de la Théologie. La Morale n'aurait-elle pas, de son côté, profité de cette révolution, en reprenant la liberté qu'elle possédait dans l'antiquité et en demandant à la Raison la solution des questions qu'elle se pose? S'il en était ainsi, on pourrait comprendre pourquoi, dans la doctrine d'un philosophe préoccupé essentiellement de questions morales, on puisse étudier le problème particulier de la Vérité. Or, Descartes a, le fait est certain, entrepris l'affranchissement de la Morale; pour lui, la Raison reprend partout ses droits et intervient même dans la conduite de l'homme. « J'avais toujours un extrême désir, dit-il, d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie. » [1]) De même, comparant les différentes sciences aux différentes parties de l'arbre, n'est-ce pas au sommet qu'il place « la haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse» ? [2]) Seulement, Descartes s'est contenté d'affirmer que la Morale a son fondement dans la science. Jamais il ne s'est préoccupé d'établir une morale sur de telles bases. « C'est de quoi, dit-il à propos de la Morale, je ne dois point me mêler d'écrire. » [3]) « Je ne crains point, dit-il encore, qu'on m'accuse d'avoir rien changé en la Morale. » [4]) On peut donc dire qu'en fait Descartes laisse à la religion la solution des problèmes pratiques.

Or, ce qui constitue l'originalité de Spinoza, et ce qui légitime notre étude sur le Problème de la Vérité, c'est que ce philosophe a justement repris et développé l'idée que Descartes n'avait fait qu'exprimer. « La Morale, dit-il lui aussi, doit ... être fondée sur la Métaphysique et sur la Physique. » [5]) Mais cette Morale, Spinoza l'établit, et sa vie, loin d'être consacrée uniquement, comme celle de Descartes, à l'étude toute spéculative des différentes sciences, est tout entière tournée vers l'étude des rapports qui relient la Vérité et le Bien. Réfléchissant en effet à ce bien stable qui ferait le bonheur de l'homme, Spinoza se rend compte que seule la connaissance du vrai peut le procurer. Car l'amour qui s'attache à quelque chose d'infini et d'éternel

---

[1]) *Discours de la Méthode,* 1re partie.
[2]) Lettre qui sert de Préface aux *Principes de la Philosophie.*
[3]) *Lettre à Chanut,* éd. Tannery, t. IX, p. 416.
[4]) *Letire à Elisabeth,* Ibid., p. 186.
[5]) Lettre 27 (38) à Blyenbergh.

comme l'est la Vérité remplit l'âme d'une joie pure, exempte de tout souci; « et c'est là, dit Spinoza, ce que nous devons énergiquement souhaiter et poursuivre de toutes nos forces ». [1]) Pour trouver le chemin de la vertu, que faut-il donc faire, sinon rechercher le vrai? Car « tout ce qui s'accorde avec la Raison, déclare Spinoza, je le crois parfaitement utile à la pratique de la vertu » [2]). Ainsi Vérité et Moralité sont intimement liées. Le Problème de la Vérité ne nous apparaît donc plus comme un problème de second ordre, puisqu'il est la condition du Problème Moral. C'est là ce qui légitime une étude dont l'objet est de distinguer, dans l'Ethique, le problème proprement spéculatif du problème proprement moral et d'analyser exclusivement le premier de ces problèmes.

* * *

POSITION DU PROBLÈME.

Le Problème de la Vérité, puisqu'il est la condition du Problème Moral, peut être traité en soi-même, indépendamment de toute considération sur ce second problème qui ne se pose qu'une fois que le premier a été complètement résolu. Est-ce à dire par là que le Problème de la Vérité soit complètement autonome et qu'il ne retire pas, de son union avec le Problème moral, certains caractères particuliers qui en modifient, sinon le contenu, du moins la forme suivant laquelle il se présente? En juger ainsi, ce serait s'attendre à trouver dans le système de Spinoza, comme préliminaires à l'Ethique proprement dite, une véritable encyclopédie des sciences. Or, le système de Spinoza ne contient rien de tel; la vérité y est traitée uniquement dans son origine et dans sa nature, et non dans ses innombrables manifestations qu'on appelle les sciences. Aussi faut-il reconnaître que le Problème moral, bien qu'il soit subordonné au Problème de la Vérité, réagit sur ce dernier et l'adapte en quelque sorte aux questions que lui-même se pose.

Spinoza, en effet, n'a qu'un but, qui est le bonheur de l'homme. Différent par là de Descartes, qui recherchait la science pour la science, il n'essaie pas de pénétrer les différentes branches du savoir; pareille étude serait trop vaste et l'empêcherait de former autre chose qu'une Morale provisoire. Aussi ne demande-t-il au Problème de la Vérité

---

[1]) *De Int. Em.*
[2]) Lettre 17 (32).

que les solutions dont il a besoin. « Je veux, déclare-t-il, ramener toutes les sciences à une seule fin, à un seul but, en sorte que l'on puisse arriver à cette souveraine perfection de l'homme, dont nous avons parlé; et ainsi, tout ce qui dans les sciences ne nous fait avancer en rien vers cette science qui est la nôtre devra être rejeté comme inutile.» [1]) En un mot, la science est un moyen, et, comme telle, doit être adaptée à la fin que se propose le philosophe. C'est pourquoi Spinoza se borne à étudier, parmi les différentes branches de la science, « celles-là seulement qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'âme et de son souverain bonheur ». [2]) Loin donc de trouver dans Spinoza une véritable encyclopédie, il nous faudra, pour ainsi dire, glaner çà et là des considérations parfois assez brèves sur la Vérité; et, très souvent, nous nous verrons obligés d'en donner, au lieu d'un commentaire précis, des interprétations qui resteront, par suite de l'insuffisance des textes, toujours hypothétiques.

Ainsi se pose le Problème de la Vérité. Lié au Problème moral dont il est la condition essentielle, il est continuellement orienté vers la solution de ce problème. Mais une étude toute spéculative sur la Vérité doit écarter toute considération sur ce second problème. Il ne nous reste donc qu'à oublier, dans ce travail, toute considération morale et à dire, avec Spinoza lui-même que la Vérité est « pour le moment, l'unique fin que poursuit notre âme ». [3])

* * *

PLAN DE CETTE ÉTUDE.

Au cours de cette étude, nous nous proposons uniquement de suivre Spinoza dans la recherche de la Vérité. Les questions proprement métaphysiques ne nous intéressent pas. A quoi bon, en effet, s'attarder sur ce qu'on appelle le système de Spinoza? Un système demeure toujours par trop hypothétique et son étude instruit peu. Nous cherchons, avant tout, à traiter du Problème de la Vérité d'un point de vue « humain », c'est-à-dire à traiter de la Vérite dans ses rapports avec l'esprit qui connaît. Pour caractériser d'un mot notre sujet, disons que c'est un sujet d'épistémologie.

Traité de ce point de vue, le Problème de la Vérité a l'avantage de nous fournir de lui-même le plan que nous devons suivre. Avantage

---

[1]) *De Int. Emend.* 5.
[2]) *Eth.* II, *Introd.*
[3]) Saisset, Lettre 18 à Blyenbergh

précieux, lorsqu'on s'occupe d'une philosophie qui n'a pour ainsi dire pas de centre. « Chez Spinoza, comme disait en effet Lagneau, tout est dans tout, et l'on ne peut vraiment rien saisir à part. » [1]) On conçoit qu'une telle philosophie n'offre pas, par elle-même, de plan à notre étude, et qu'il faut chercher ce plan en dehors de l'objet étudié. Or, où le trouver, sinon dans les démarches mêmes de l'esprit qui s'efforce de connaître le vrai? En traitant de la Vérité d'un point de vue humain, c'est-à-dire en faisant de ce Problème un Problème d'épistémologie, nous nous réservons l'un des rares plans qui soient possibles, savoir celui qui consiste à reproduire les démarches de la Pensée elle-même. Nous pourrons donc ainsi procéder:

Dans un premier chapitre, nous étudierons la Dialectique d'une Pensée qui, par ses seuls moyens, s'élève de l'ignorance à la connaissance de ce qui caractérise le vrai, par suite à la Vérité elle-même. [2])

Le second chapitre sera consacré à la Vérité atteinte par la Dialectique. Cette Vérité nous donne l'Etre. Par suite, nos idées vraies reçoivent un objet, sans lequel elles ne mériteraient pas le nom d'idées vraies. En outre, la possession d'une telle vérité nous permet de comprendre la nature de l'homme et, par conséquent, d'aborder le Problème de la connaissance. [3])

Le troisième chapitre sera consacré à ce Problème de la connaissance, ainsi qu'aux questions qui s'y rattachent. [4]) Ce problème traité, il nous sera facile de clore notre étude en déterminant la puissance que l'homme peut atteindre grâce à la connaissance de la Vérité. [5])

Le premier et le troisième chapitres seront de beaucoup les plus importants. Dans le premier, nous décrirons une pensée qui se cherche. Dans le troisième, cette pensée, sûre d'elle-même, donnera une solution définitive à toutes les questions effleurées ou entrevues dans le premier chapitre. Cette puissance nouvelle, la pensée le devra à la connaissance de Dieu, qui lui fait prendre possession de la Réalité. Le second chapitre, où l'on traite de Dieu, sera donc la liaison naturelle des deux autres.

* * *

---

[1]) *Revue de M. et Morale*, 1898, p. 126.
[2]) Ce chapitre correspond au *De Int. Em.*
[3]) Ce chapitre correspond aux *Cogit. Meta.* —*Eth.* I, et début du livre II.
[4]) Ce chapitre correspond au livre II de l'*Ethique*.
[5]) Ce chapitre correspond au Livre V de l'*Ethique*.

CHAPITRE I.

DU VRAI.

LE VRAI EST ACCESSIBLE A L'HOMME.

Il faut toujours de longues méditations à un philosophe pour pouvoir prendre une position déterminée vis-à-vis du Problème de la Vérité. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en abordant ce problème, tout philosophe est déjà par lui-même disposé à lui donner une certaine solution. L'un l'aborde en sceptique, et alors le problème est bientôt résolu. L'autre, en croyant, et alors le problème demeure tout entier. Mais cette dernière position n'est pas toujours aussi franche, et il peut rester des doutes sur la valeur de la connaissance qui demanderont de mûres réflexions avant de disparaître. Témoin Descartes qui, philosophe de la certitude, commence par le doute; doute volontaire, assurément, mais qui n'en marque pas moins une certaine défiance primitive à l'égard de la connaissance. Spinoza ne connaît pas ce doute. D'emblée, il se range dans la croyance absolue; ou mieux, comme dit Lagneau, « il est, dès le principe, dans la foi ». [1]) Aussi dut-il s'étonner du détour que prend Descartes avant de trouver une vérité inébranlable. Ce détour, s'il l'admet à la rigueur, parce qu'il est volontaire et qu'il n'engage à rien, il le juge inutile; du moins, c'est ce que paraît prouver la brièveté avec laquelle il passe sur ces démarches préliminaires, lorsqu'il expose les Principes de la Philosophie de Descartes. A coup sûr, ce n'est pas le doute qui l'intéresse dans ces principes.

Cette position, qu'il prend délibérément, Spinoza ne cherche pas à la justifier. A quoi bon? N'est-elle pas la seule que doive légitimement prendre tout philosophe? Une autre position serait injustifiable; mieux, elle serait absurde. Le scepticisme en particulier, qui est la position tout opposée à celle de Spinoza, est une inconséquence à laquelle nous ne devons même pas nous arrêter; car, dit Spinoza lui-même, nous nous arrêterions pour contempler « des automates entièrement privés de pensée». [2]) C'est, du moins, ce que doit être tout sceptique logique avec soi-même. Lorsqu'en effet les sceptiques disent qu'ils ne savent rien, ce fait même qu'ils ne savent rien, ils doivent déclarer l'ignorer; « si bien qu'il leur faut garder le silence pour être sûrs de ne rien admettre qui ait senteur de vérité ». [3]) Pareille philo-

---

[1]) *Revue de Méta. et de Morale.* 1895, p. 379.
[2]) *De Int. Em.* 31.
[3]) *De Int. Em.* 31.

sophie ne mérite pas le nom de philosophie; aussi Spinoza, si calme d'ordinaire, ne lui ménage-t-il pas les injures, et va-t-il jusqu'à traiter d'aveugles ou d'insensés ceux qui font profession de scepticisme. Ce mépris que Spinoza témoigne à l'égard des sceptiques nous permet de mieux apercevoir ses sentiments, et nous permet d'affirmer qu'il aborde les problèmes philosophiques, sûr d'avance du succès; d'un mot, il les aborde en véritable croyant.

* * *

IL N'Y A QU'UNE SEULE VÉRITÉ.

Beaucoup d'autres philosophes ont affirmé, comme Spinoza, que le vrai est accessible à l'homme. Mais, sans quitter cette position, ils ont usé d'un ingénieux détour pour s'en écarter en fait, et limiter par là la connaissance humaine. Distinguant en effet deux sortes de vérité, l'une qu'on pourrait appeler relative et l'autre absolue, ils ont accordé à l'homme la connaissance de la première et refusé celle de la seconde. C'est ainsi que, pour Kant, les formes de la pensée humaine sont des murailles hors desquelles il serait vain de s'aventurer; tout au plus peut-on concevoir hors de ces murailles « un impénétrable maître qui peut-être les a faites et les maintient ». [1]) Le positivisme, lui aussi, avec Comte, croit à la valeur de la science; mais il déclare que certains problèmes sont au-dessus de notre portée. Il est d'ailleurs inutile d'aller chercher si loin de Spinoza. Descartes lui-même laisse derrière le domaine du connaissable un autre domaine, celui-là inconnaissable, mais constituant une place libre pour la religion. Les vérités qui se rencontrent dans ce domaine ne sont pas du même type que les vérités scientifiques; « elles surpassent la portée de notre esprit »; [2]) mais, conclut Descartes, « nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement ». [2])

Tout autre est l'opinion de Spinoza, farouche croyant de la Vérité, mais d'une vérité entièrement accessible à l'homme. Aussi Meyer parle-t-il en son nom lorsque, dans la Préface aux Principes de Descartes, il prévient le lecteur que Spinoza se sépare de Descartes lorsque ce dernier déclare « telle ou telle chose au-dessus de l'humaine compréhension». [3]) Pour Spinoza, il n'est pas de Vérité absolue que

---

[1]) Lagneau. *Revue de Métaph. et de Morale*, 1895, p. 390.
[2]) Descartes. *Princ. de la Philos.*, Partie I, N° 25.
[3]) Spinoza. Préface de Louis Meyer aux *Principes* de Descartes.

nous ne sachions saisir par l'intelligence. En un mot, il n'y a pas de chose en soi qui demeure hors des prises de la pensée humaine. Connaître la Vérité, c'est connaître l'unique vérité, c'est se rendre identique à Dieu en tant qu'il connaît cette même vérité; autrement dit, quand nous connaissons la Vérité, Dieu ne la connaît pas mieux que nous, mais de la même façon que nous. Nous sommes donc assurés d'avance de ne pas rencontrer dans Spinoza une métaphysique et une science positive séparées. Spinoza, dira Lagneau, « incorpore tout à l'intelligible. Il forme une infinie synthèse à la fois métaphysique et positive». [1]) Par suite, une fois que nous aurons découvert la Vérité, nous pourrons nous en tenir à cette vérité et nous n'aurons aucunement à nous poser le problème de la relativité de la connaissance.

* * *

LA VÉRITÉ N'EST PAS IMPOSÉE.

Une chose paraît contredire nos dernières conclusions; c'est l'existence des religions révélées. De telles religions non seulement nous obligent à croire à de prétendues vérités que nous ne comprenons pas, mais encore nous incitent à penser que la vérité est imposée du dehors sans qu'il soit besoin du consentement de l'homme. C'est ainsi que l'Ecriture nous est imposée comme une vérité absolue à laquelle nous devons croire sans hésitation. Réfléchissons donc un peu, et demandons-nous quelles sont les raisons que nous pouvons avancer pour légitimer une telle soumission. De deux choses l'une. Ou bien, cette soumission ne se justifie pas. Mais, dans ce cas, nous agissons comme des insensés ou des aveugles, ce qui ne peut convenir à notre naturel. Ou bien, c'est par le seul commandement de la Raison que nous adhérons à l'Ecriture. Or, n'est-ce pas là, semble-t-il, le seul parti que nous puissions prendre si nous voulons garder notre dignité? Il nous faut même ajouter que « si l'Ecriture contredisait la Raison nous n'y adhérerions pas ». [2]) Car alors nous serions comme les fous qui croient les absurdités qu'on leur dit. D'ailleurs, qu'est-ce que l'Ecriture, sinon un assemblage de mots? Or, ces mots n'auraient aucun sens pour une pierre; il faut que l'Esprit, en interprétant l'Ecriture, apporte quelque chose de lui-même, sans quoi l'Ecriture resterait lettre morte. En un mot, il n'est de vérité que pour celui qui la pense.

---

[1]) *Revue de Métaph. et de Morale*, 1895, p. 389.
[2]) *Tract. Théol. Pol.*, chap. XV, Appuhn, p. 283.

Soyons francs avec nous-même. Existe-t-il des récompenses ou des menaces « capables de nous faire croire que le tout n'est pas plus grand que la partie... et d'une façon absolue, de nous faire croire le contraire de ce que nous sentons ou de ce que nous pensons »? [1]) Non; car nous ne sommes pas libres de notre certitude à l'égard de la Vérité. Il n'est personne qui puisse penser la vérité pour nous et nous la livrer ainsi toute faite. Si nous ne pensons pas nous-même cette vérité, nous ne la ferons jamais nôtre; de même que nous ne ferons jamais nôtre une opinion qu'on cherche à nous imposer et que nous jugeons fausse. Si donc nous trouvons une vérité quelque part, si nous trouvons Dieu dans les livres, c'est parce que nous trouvons cette vérité, c'est parce que nous trouvons Dieu en nous-même. En un mot, la révélation par les livres suppose la révélation intérieure et n'est rien sans elle. Dans notre recherche de la Vérité, nous nous souviendrons donc toujours que c'est à elle seule qu'il appartient de se révéler et nous aurons foi en sa propre lumière.

* * *

LA LUMIÈRE NATURELLE.

Cette vérité, à laquelle il appartient de se révéler, ne peut se révéler qu'en nous-même. Car, avons-nous dit, la vérité n'est vérité que pour celui qui la pense comme telle. Il faut donc admettre en chaque homme une sorte de puissance qu'on pourrait appeler « puissance native », [2]) parce que l'homme la possède en naissant, et qui lui sert à découvrir ou à reconnaître le vrai. Cette puissance native, certains, comme Descartes, la désignent avec raison sous le nom de lumière naturelle; ils veulent montrer par là qu'elle n'a pas besoin de preuve, mais qu'elle est à elle-même sa propre preuve. La lumière, en effet, outre qu'elle fait connaître l'obscurité en la chassant, se fait connaître elle-même au point que nul ne peut douter de son existence. Aussi Spinoza, quand il fait appel à la lumière naturelle, n'hésite-t-il pas à quitter le langage logique de la démonstration, pour se servir de termes qui désignent un sentiment, celui qui remplit tout homme lorsqu'il est en possession de la vérité. Telles les expressions « Satis attendenti fit manifestum... — Nihil in natura clarius... — ...per se notum... — luce meridiana clarius... ». Toutes indiquent que

---

[1]) *Tract. Théol. Pol.*, chap. XV, Appuhn, p. 283.
[2]) *De Int. Em.*, 26.

la lumière naturelle est dans chaque homme et qu'elle est la seule chose à laquelle nous devions croire.

Descartes exprimait à ce point les mêmes idées que Spinoza qu'on pourrait penser que Spinoza a été inspiré par lui. Mais Spinoza n'a connu Descartes qu'assez tard, et la philosophie de Descartes s'est bornée à le confirmer dans sa croyance à la lumière naturelle. Déjà dans ses discussions avec les rabbins, il s'était décidé à ne plus consulter que lui-même. Il put donc être charmé, mais seulement charmé, comme l'écrit Colérus, « de cette maxime de Descartes qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour vrai qui n'ait été solidement prouvé par de bonnes et solides raisons ». [1]) Aussi eut-il désormais, et sans crainte aucune, la foi en l'évidence; tout ce qui apparaît à la lumière naturelle, tout ce qui semble évident au regard de la Raison est certainement vrai. Armé de ce principe, il peut aborder les problèmes philosophiques en les soumettant tous à l'épreuve de sa propre raison; car la Raison, qui n'est qu'un aspect de la lumière naturelle, « revendique le royaume de la Vérité » [2]) et constitue notre instrument intellectuel de découverte. Pour nous, qui l'accompagnons dans cette découverte de la vérité, nous pouvons donc dire avec lui que, au cours de notre recherche, « nous nous reposons avec une entière confiance et sans aucune crainte d'illusion dans ce que la Raison nous fait voir clairement ». [3])

* * *

LE VRAI N'EST PAS UN CARACTÈRE EXTRINSÈQUE DE L'IDÉE.

Cette même Raison, source de certitude, va nous éclairer sur les caractères propres de la Vérité. Il faut, en effet, savoir en quoi consiste le vrai, afin de mettre fin aux confusions provenant de ce que le mot de Vérité n'a pas une significatien bien nette. Or, le terme de Vérité paraît d'abord avoir tiré son origine des récits; un récit est dit vrai quand le fait raconté s'est réellement produit; faux, dans le cas contraire. Mais c'est là la signification la plus vulgaire du mot. Les philosophes emploient de préférence le terme de vrai pour désigner l'accord d'une idée avec son objet. Par exemple, l'idée vraie de tel

---

[1]) *La vie de M. Benoît de Spinoza*, par Colérus.
[2]) *Tract. Théol. Pol.*, chap. XV. Appuhn, p. 292.
[3]) Saisset, Tome II. Lettre 18. (XXXIXe),p. 373.

cheval est l'idée qui coïncide parfaitement, si l'on peut dire, avec le cheval réel qu'elle représente. C'est affirmer par là que les idées vraies « ne sont pas autre chose que des récits ou des histoires de la nature dans l'esprit ». [1]) Ou, pour employer un langage plus relevé, que la vérité réside dans un caractère extrinsèque de l'idée, savoir dans son accord avec l'objet dont elle est l'idée. Telle est, du moins, la signification la plus répandue du terme de Vérité.

La plus simple critique montre que la Vérité ne peut être ainsi définie. Sinon, il existerait plusieurs vérités, puisque Pierre, Paul Jacques se formeraient chacun une idée différente d'un même cheval, par exemple. Mais là n'est pas la principale objection. Comment, en effet, Pierre saura-t-il qu'il a une idée vraie ? Il ne peut le savoir qu'en comparant cette idée avec son objet, c'est-à-dire le cheval, puisque nous supposons que l'idée et l'objet sont distincts. Or, on n'a pas de peine à comprendre qu'une telle comparaison est impossible, puisque ce que Pierre appelle cheval, c'est justement l'idée qu'il a de ce cheval, et qu'ainsi il ne peut comparer une idée qu'à une autre idée du même objet. L'esprit, naturellement, ne peut être qu'en face de l'esprit, et il lui est tout aussi impossible de sortir de lui-même qu'à l'idée de devenir étendue et de coïncider avec un objet de l'étendue. La faute qu'on commet donc ordinairement est de ne pas assez distinguer la pensée de l'étendue. Il n'y a, entre elles, aucune commune mesure.

Cette critique nous éloigne de l'opinion vulgaire pour laquelle le vrai est un caractère extrinsèque de l'idée. Ne pouvant connaître que la pensée, nous devons renoncer à sortir de l'idée et à considérer autre chose qu'elle. D'ailleurs, comme elle est quelque chose de distinct de ce dont elle est l'idée, « elle est donc aussi en elle-même quelque chose de connaissable ». [2]) C'est donc la propre nature de l'idée que nous considérerons pour découvrir le vrai.

* * *

LE VRAI EST UN CARACTÈRE INTRINSÈQUE DE L'IDÉE.

Il peut rester quelques doutes sur ce que nous venons de conclure. Essayons de les faire disparaître par quelques exemples appropriés. Pour cela, supposons d'abord qu'un ouvrier conçoive un plan de machine, et que ce plan de machine soit tel que toutes les parties

---

[1]) *Cogitata Metaphysica*, I, App., p. 449.
[2]) *De Int. Em.*, 27.

en soient convenablement ordonnées. Dirons-nous que la pensée de l'ouvrier est fausse, sous prétexte qu'il n'existe pas d'objet correspondant à cette pensée ? Assurément non ; la pensée de l'ouvrier « ne laisse pas d'être vraie, et cette pensée reste la même, que l'ouvrage existe ou non ». [1]) Pour que nous soyons logiques avec nous-même, il nous faut donc cesser de prétendre que la vérité d'une idée dépend de son rapport avec un objet réel.

Cet exemple, d'ailleurs, a sa contre-partie. Comme disaient les Stoïciens, le fou qui dit en plein jour « Il fait jour » n'a pas pour cela une idée vraie. De même, si quelqu'un dit, tout à fait au hasard, « Pierre existe » et qu'il se trouve justement que Pierre existe, il y a sans doute accord entre l'idée de cet homme et son objet, c'est-à-dire l'existence de Pierre ; mais cet accord fortuit ne suffit pas pour faire de cette affirmation une vérité. Sinon, on donnerait à croire que les idées ne diffèrent aucunement les unes des autres et que, seul, le hasard de l'existence décide si les unes sont vraies à l'exclusion des autres ; et c'est là justement ce qui est nié par notre exemple de l'artisan qui conçoit une machine ingénieuse. Il faut dire ce que Descartes avait déjà déclaré, que « nous ne saurions que mal juger de ce que nous n'apercevons pas clairement, bien que notre jugement puisse être vrai ». [2])

Le vrai apparaît donc comme un caractère intrinsèque de l'idée ; en un mot, pour savoir si une idée est vraie, il n'est pas nécessaire de regarder autre chose qu'elle. Le vrai réside en effet dans la forme de la pensée ou de l'idée, c'est-à-dire dans la manière dont cette idée est idée. Il s'ensuit que « pour avoir la certitude de la vérité nulle marque n'est nécessaire en dehors de la possession de l'idée vraie. [3]) La difficulté revient alors à découvrir la forme de pensée qui par elle-même est vraie ; cette forme une fois découverte, nous n'aurons pas à chercher le moyen de rapprocher l'idée de son objet ; car il suffira que l'idée soit vraie en elle-même ou pour nous, pour qu'elle soit vraie par rapport à son objet. Il reste donc à reconnaître quelle est la méthode qui nous conduira à penser correctement, ou, si l'on peut dire, à penser vrai.

* * *

---

[1] *De Int. Em.*, 41.
[2]) Descartes. *Principes* I, 44.
[3]) *De Int. Em.*, 27.

LA PURIFICATION DE L'ENTENDEMENT.

A dire juste, nous devrons user successivement de deux méthodes différentes pour parvenir à la connaissance du vrai. Car si la véritable méthode consiste dans la génération du vrai par la pensée, rares sont les hommes qui peuvent, d'emblée, employer cette méthode. Une telle méthode convient en effet à celui qui, « dans son investigation de la nature», raisonne comme il faut de lui même; « mais cela n'advient jamais ou advient rarement ». [1]) Il y a donc une méthode préliminaire qu'on pourrait appeler méthode de prudence, destinée à faire « que nous puissions acquérir par un dessein prémédité ce qui ne nous est pas échu par le destin »; [1]) c'est-à-dire à nous donner, comme le dit Spinoza, une mesure de la vérité et de la fausseté, de façon que la forme de l'idée vraie nous apparaisse clairement.

L'expérience journalière montre, en effet, que l'idée vraie et l'idée fausse sont souvent confondues. Nous sommes tellement aveuglés par les Préjugés que ceux-ci nous empêchent très souvent de reconnaître le vrai. Mais, surtout, nous accordons la même valeur à toutes nos idées, bien que les unes viennent des sens et les autres, en quelque sorte, de nous-même. Or, comme nous avons déjà déclaré que la vérité ne peut être découverte que par nous-mêmes, c'est-à-dire par notre lumière naturelle ou notre entendement, la méthode préliminaire consistera donc à guérir l'entendement ou, mieux, à le purifier. C'est pourquoi Spinoza donne à l'ouvrage où il traite de cette méthode le titre de « De intellectus emendatione », entendant par là qu'une telle méthode n'est qu'une partie de la méthode et qu'elle a pour but d'élaguer en quelque sorte de l'entendement ce qui ne lui appartient pas en propre.

En quoi consiste cette purification? Dans la distinction de l'idée vraie, conçue par l'entendement, d'avec les autres idées, à la production desquelles prend part l'imagination. De la sorte, nous prendrons possession de notre pouvoir de connaître, et, une fois la norme de l'idée vraie soigneusement reconnue, nous pourrons passer à la véritable méthode qui consiste dans la production du vrai par la pensée. Car la connaissance de l'idée vraie, outre qu'elle permettra à l'entendement d'éviter l'idée fausse, lui tracera de plus « à titre d'auxiliaires, des règles assurées qui lui épargneront d'inutiles fatigues ». [2]) Il nous reste donc à distinguer l'idée vraie de l'idée fausse; or, comme nous ne con-

---

[1]) *De Int. Em.*, 29.
[2]) *Ibidem*, 27.

naissons l'idée fausse que si nous connaissons d'abord l'idée vraie, il faut supposer que nous avons au moins en notre possession une idée vraie. Sinon, tous nos efforts seraient vains ou plutôt nous ne chercherions même pas à découvrir une Vérité dont nous n'aurions pas la moindre notion.

* * *

L'IDÉE SIMPLE.

Supposons donc connue de nous une idée vraie, et choisissons cette idée de façon qu'il ne lui corresponde aucun objet dans la nature et que, par là, elle apparaisse comme dépendant de la puissance même de l'entendement. Soit l'idée de la sphère. Pour former cette idée, je forge une cause à volonté, par exemple la rotation d'un demi-cercle autour de son diamètre. Une telle rotation engendre en quelque sorte la sphère, et, « bien que nulle sphère n'ait jamais été engendrée de la sorte, c'est là, cependant, une perception vraie et le moyen le plus aisé de former le concept de la sphère ». [1]) Mais pourquoi est-ce une perception vraie ? Parce que tout ce qui est affirmé dans cette perception atteint, sans les dépasser, les limites du concept de la sphère. En d'autres termes, l'idée du demi-cercle, l'idée du mouvement et l'idée de leur liaison, c'est-à-dire l'idée du mouvement du demi-cercle ne dépassent pas le concept de la sphère, mais expriment exactement ce concept. Or, cela suffit à l'entendement pour qu'il puisse reconnaître le vrai; car, restant dans les limites du concept qu'il forme, il est certain, par là, de ne pas introduire en lui-même des éléments étrangers. Il est donc certain de produire une pensée vraie.

Cet exemple de la sphère, si l'on pousse plus loin l'analyse, donne la loi de formation d'une idée vraie. Qu'est-ce que l'idée d'un demi-cercle ? Une idée simple. Et l'idée du mouvement ? Une idée simple aussi. Il en résulte que l'idée de la sphère est composée d'idées simples unies entre elles par une autre idée simple. Or, une idée simple, pour Spinoza, correspond sans doute à ce que Descartes appelait une nature simple, c'est-à-dire à cet objet immédiat de l'entendement qui ne pourrait être décomposé sans devenir alors inintelligible. L'entendement, lorsqu'il est en possession d'une idée simple ou d'une idée composée d'idées simples, est donc assuré de tenir une idée vraie. Car

---

[1]) *De Int. Em.*, I.

l'idée simple, par le fait même qu'elle est simple, est connue nécessairement dans sa totalité par l'entendement; d'où il suit qu'elle est vraie, puisque l'entendement, seul juge de la vérité, concourt seul à sa formation. Donc, la loi de formation de l'idée vraie est, comme l'indique Spinoza lui-même, la suivante: «L'idée vraie est simple ou composée d'idées simples» [1]), ce qui revient à dire, puisque nous recherchons des règles de prudence pour notre méthode provisoire, que nous devrons décomposer toute idée donnée dans ses éléments simples, afin de décider si aucune confusion n'entre dans sa formation; c'est-à-dire si elle est vraie.

* * *

LA CLARTÉ ET LA DISTINCTION.

Du terme d'idée simple, qu'il emploie pour désigner l'idée vraie, Spinoza passe, sans explication aucune, au terme d'idée claire et distincte. Il semble user indifféremment des deux termes, et, une fois qu'il a montré en quoi consiste la simplicité d'une idée, il parle de la clarté et de la distinction comme de qualités inhérentes à l'idée simple et connues de nous avec évidence. Cette absence d'explication tient à deux causes. D'abord, il est inutile de s'attarder à définir les caractères de l'idée simple, puisque l'idée simple s'impose d'elle-même et s'affirme comme vraie. Ensuite, les caractères de l'idée simple ont été suffisamment mis en lumière par un autre philosophe, Descartes; or, les conclusions de Descartes touchant la lumière naturelle et l'évidence de la vérité, Spinoza les accepte pleinement. Si donc nous voulons combler cette lacune qu'on trouve dans Spinoza, il nous suffit de recourir à Descartes.

L'idée claire, pour Descartes, est « celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif, de même que nous disons voir clairement les objets lorsqu'étant présents à nos yeux ils agissent assez fort sur eux et qu'ils sont disposés à les regarder »; [2]) quant à l'idée distincte, elle est « celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut ». [3]) Or, ne sont-ce pas là des définitions qui s'appliquent à l'idée simple ? Comment une idée qui constitue un

---

[1]) *De Int. Em.*, 46.
[2]) Descartes. *Principes de la Philosophie*, I, 45.
[3]) *De Int. Em.*, 45.

objet immédiat de l'entendement ne serait-elle pas claire ? Comment surtout ne serait-elle pas distincte ? Car la définition de la distinction correspond exactement à la définition de la simplicité ; ce sont là deux termes qui expriment que l'entendement ne dépasse pas les limites du concept. L'identité de la simplicité et de la distinctien suffit donc à identifier l'idée simple avec l'idée claire et distincte ; car l'idée distincte est toujours claire, tandis que l'idée « peut être claire sans être distincte ». [1]) Cette identité explique pourquoi Spinoza, qui a lu Descartes et qui a surtout retenu de Descartes ce qui a trait à la vérité intrinsèque de l'idée, ne fait aucune différence entre les deux appellations de l'idée vraie ; pour qui possède une idée vraie, simplicité, clarté et distinction sont, au même titre, des sortes de vêtements lumineux sous lesquels l'idée vraie apparaît à notre esprit.

* * *

LES IDÉES GÉNÉRALES.

Ici se dresse une difficulté qui provient de ce que certaines idées semblent emprunter ces vêtements lumineux et sont, par là même, regardées comme vraies. Telles sont les idées qui correspondent, par exemple, aux mots être, chose, quelque chose, ou encore à des termes comme cheval, chien. Or, ces idées, nous allons le voir, ne méritent pas le nom d'idées vraies, c'est-à-dire d'idées produites par l'entendement. Il s'agit donc de déterminer la nature de cet ennemi qui masque la pensée et ne donne aux idées qu'une clarté et qu'une distinction apparentes ; pour cela, il nous suffira de découvrir comment ces prétendues idées se sont formées.

Considérons le Corps humain au milieu de l'Univers. Ce corps n'est pas capable de recevoir un nombre illimité d'empreintes sans les confondre et les mêler. Car, « étant limité, il est capable seulement de former distinctement en lui-même un certain nombre d'images à la fois ; si ce nombre est dépassé, ces images commencent à se confondre ; et, si le nombre des images distinctes que le corps est capable de former à la fois en lui-même est dépassé de beaucoup, toutes se confondent entièrement entre elles». [2]) Il s'ensuit que l'Ame devient impuissante à distinguer les différences des corps entre eux. Comme d'autre part nous avons avantage, au point de vue de notre

[1]) *De Int. Em.*, 46.
[2]) *Ethique* II, prop. 50, sch. 1.

sécurité, à considérer comme identiques des choses qui produisent sur notre corps le même effet, nous arrivons ainsi à penser en même temps à beaucoup de choses et à désigner par un seul mot un grand nombre d'êtres particuliers. C'est de cette façon, du moins, que sont formées les idées de chose, d'être, et les idées d'homme, de cheval, de chien; c'est-à-dire les idées correspondant aux termes transcendentaux et les idées ou notions générales. Ce qui fait que ces idées sont confondues avec les idées vraies, c'est que leur simplicité nous abuse et que nous oublions de faire la différence entre cette simplicité abstraite et la simplicité concrète des idées vraies. Elles apparaissent, en effet, d'autant plus simples et, par suite, d'autant plus claires, qu'elles sont exprimées par un mot, et que, la plupart du temps, nous nous contentons de prononcer le mot au lieu de penser l'idée. Mais la moindre analyse suffit à prouver qu'elles manquent de ce caractère si important qui est la distinction. C'est qu'en effet, pour être distinctes, il faudrait qu'elles ne fussent pas le produit d'une abstraction; il faudrait qu'elles tinssent leur réalité d'elles-mêmes et non d'un concours fortuit de circonstances; il faudrait, pour mieux dire, qu'elles ne fussent pas un produit de l'imagination, mais uniquement l'œuvre de l'entendement.

* * *

NATURE DE L'IMAGE ET DE L'IDÉE.

Il existe encore d'autres idées qui, sans être un produit de l'abstraction, ne méritent pas le nom d'idées. Le sens commun d'ailleurs les a désignées par un nom particulier, celui d'images. Mais, comme il est parfois difficile de distinguer images et idées et comme il arrive très souvent que nous confondions les unes avec les autres, demandons-nous quelle est leur nature respective et, par là, quelle valeur nous devons accorder aux images par rapport aux idées.

Les images, dit Spinoza, ce sont « les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes ». [1]) C'est par les images que nous percevons, c'est par elles que nous nous représentons la forme des objets de l'Univers ainsi que leurs couleurs. Or l'Ame, lorsqu'elle perçoit, est passive, comme semble l'indiquer le mot de perception. L'image, en effet, est liée à l'existence du Corps et subit les mêmes vicissitudes que ce Corps.

[1]) *Eth.* II, pr. 17, sch.

Il en résulte que l'image n'est pas immuable, mais qu'elle varie continuellement de la même façon que l'objet qui lui correspond. C'est ce qu'on peut traduire en disant que l'image est soumise à l'objet; entendant par là, non pas que l'objet est cause de l'image, car l'étendue ne peut être cause de la pensée, mais que l'image est une forme de pensée qui ne trouve pas sa vérité en elle-même, mais s'explique par autre chose.

Tout autre est l'idée proprement dite, qui, seule, mérite le nom de pensée. L'idée, en effet, ne nous représente pas de corps; « elle ne consiste ni dans l'image de quelque chose, ni dans des mots ». [1]) De là vient qu'elle ne dépend pas, comme l'image et le mot, « qui ne sont que des mouvements corporels» [2]), du corps humain et des corps extérieurs. De là vient, en définitive, qu'elle est immuable et indépendante de l'existence en acte de la chose dont elle est l'idée. Car, ne représentant pas l'objet et étant indifférente à sa forme, à sa couleur et à ses autres qualités, elle ne lui est en aucune façon soumise et ne s'explique nullement par lui. Il faut donc qu'elle trouve toute sa cause en elle-même, c'est-à-dire dans la pensée, mais dans une pensée purifiée de tout élément étranger. Il faut, en un mot, que l'idée puisse se justifier et justifier son immutabilité sans qu'il soit nécessaire de considérer autre chose qu'elle et de sortir de la véritable pensée ou de l'entendement. Ce qui revient à dire, en conclusion, que les idées ne sont pas des images « comme celles qui se forment au fond de l'œil... mais des conceptions de la pensée »; [3]) ou, mieux encore, que l'idée est ce qu'on peut appeler « une action de l'âme ». [4])

* * *

DISTINCTION DE L'IMAGE ET DE L'IDÉE.

On ne saurait trop s'attarder à l'épuration de l'entendement et à la recherche de la véritable nature de l'idée. Spinoza lui-même ne cesse d'avertir les lecteurs « qu'ils aient à distinguer soigneusement entre une idée ou une conception de l'âme et les images des choses que nous imaginons ». [5]) En omettant cette distinction, nous risquerions, en effet, de ne jamais atteindre la vérité et de penser toujours

---

[1]) *Eth.*, pr. 49, sch.
[2]) Lagneau. *Revue de M. et M.*, 1895.
[3]) *Eth.* II, pr. 48, sch.
[4]) *Eth.* II, défin. 3.
[5]) *Eth.* II, pr. 49, sch.

d'une façon confuse. C'est pourquoi nous allons prendre un exemple d'objet et essayer d'analyser l'image et l'idée qui lui correspondent.

Prenons le cercle. [1]) Je commence par tracer un cercle sur le papier et je dessine deux sécantes qui se coupent à l'intérieur de ce cercle. La connaissance que j'ai d'une pareille figure est évidemment liée à l'existence de l'objet tracé. Je me représente un cercle et des sécantes qui ont une certaine grandeur et une certaine forme; que le cercle soit mal tracé, son idée — si toutefois c'est là une idée — participe à sa déformation. En un mot, l'idée du cercle est alors subordonnée à l'existence du cercle réel et subit les mêmes vicissitudes que le cercle. Pour employer une métaphore, elle est tournée vers l'extérieur, et c'est de quelque chose d'autre qu'elle-même qu'elle tire son explication. Une telle idée, nous l'appelons à juste titre image.

Tout autre est l'idée proprement dite, l'idée vraie, que les géomètres se forment du cercle. Pour eux, nul besoin d'avoir devant les yeux un cercle réel. Mais la seule force de leur entendement suffit à leur faire concevoir le cercle comme ayant une nature telle qu'il contient en lui-même une infinité de segments d'égal produit. L'idée ainsi formée, si on l'examine, diffère radicalement de la première idée ou image. D'abord, elle est valable pour tous les cercles, qu'ils existent ou non. Ensuite, elle embrasse une infinité de paires de segments, alors que l'image n'en peut représenter qu'un nombre limité. Enfin, elle indique un produit c'est-à-dire une conception dont l'Univers des corps ne donne aucun exemple. Tous ces caractères témoignent clairement de l'indépendance de l'idée vis-à-vis de l'expérience. Ne représentant aucun objet réel — et par objet réel nous entendons objet perçu — l'idée du cercle ne peut varier comme varie l'objet réel. Elle est immuable et éternellement vraie. Au contraire de l'image qui trouve son explication hors d'elle-même, elle tire sa vérité de sa nature propre, c'est-à-dire de la puissance même de la pensée. C'est la raison pour laquelle elle seule possède les caractères de la vérité, qui sont la clarté et la distinction, et qu'elle s'impose à tous ceux qui ont une fois compris ce que c'est que l'entendement.

* * *

DISTINCTION DE L'IMAGE ET DE L'IDÉE (Suite).

Ayant soigneusement distingué l'idée de l'image, il nous reste à nous demander pourquoi image et idée sont si souvent confondues

[1]) Exemple tiré de l'*Eth.*, II, pr. 8, sch.

et surtout quels avantages nous retirerons de la connaissance exacte et de l'image et de l'idée. Par là, nous nous rendrons compte que, si la vérité est difficile à atteindre, nous pouvons du moins la connaître, et nous éviterons de ressembler à ces personnes qui « en sont venues à douter même des choses vraies pour n'avoir pas pris garde à ce qui distingue la perception vraie de toutes les autres ». [1])

Nous confondons la plupart du temps image et idée, parce qu'à toute idée peut correspondre une image. Or, comme l'imagination est, dans le développement de chaque homme, la première forme de pensée, il est difficile, dans la suite, de s'en affranchir, si bien que nous continuons à penser par images au lieu d'exercer notre seul entendement. D'ailleurs, penser est difficile, alors qu'il est si commode de se servir d'images. Aux images correspondent, en effet, des mots ou des paroles et, comme « nous pouvons en paroles exprimer n'importe quoi », [2]) nous trouvons beaucoup plus simple de parler que de penser. C'est pour cette raison que le vulgaire ne pense pas, mais profère seulement des mots.

Or les images et, avec elles, les mots, sont cause des plus grandes confusions et des plus grandes erreurs. Ainsi, c'est l'image seule de la droite qui nous fait croire que cette droite est divisible à l'infini. Mais pour qui distingue l'image de l'idée, pareille erreur ne peut se produire. Pour celui-là, en effet, la droite n'est pas formée de points; étant un rapport entre deux éléments, elle est indivisible et ne ressemble en rien au tracé qui, nous en donnant une image, nous la fait croire composée de parties. Il suffit donc d'éviter l'image, source d'erreur, pour atteindre une vérité qui n'a nul besoin de l'expérience pour être vraie.

L'idée vraie, en effet, ne ressemble en rien à l'expérience. Et, loin qu'elle ait besoin de l'expérience, c'est plutôt l'expérience qui a besoin d'elle. Supposons qu'un mathématicien trace un triangle et qu'en mesurant la valeur de ses angles, il trouve que leur somme dépasse la valeur de deux angles droits? Dira-t-il alors que toute la géométrie est fausse? Non, mais il dira que la figure est mal faite ou que la mesure n'est pas exacte. Car il est certain — et cette certitude n'est pas une simple croyance momentanée — que l'idée du triangle, indépendante de son image, enveloppe cette idée que la somme de ses

---

[1]) *De Int. Em.*, 33.
[2]) *Ibidem*, 37.

angles vaut deux droits. C'est ce qu'on peut exprimer d'une façon générale en disant que la pensée se suffit à elle-même et qu'il n'y a de certitude que dans une pensée épurée, c'est-à-dire débarrassée des confusions de l'imagination.

* * *

L'IMAGE ET L'IDÉE DANS L'HYPOTHÈSE.

On sera encore mieux convaincu que la pensée se suffit à elle-même et n'a nul besoin, pour être vraie, du secours de l'imagination, si l'on considère la théorie de l'hypothèse, qu'on trouve ébauchée dans Spinoza. Ce dernier, avouons-le, aime peu les hypothèses, et le procédé qui consiste à inventer des causes pour expliquer les effets donnés lui inspire une sorte d'aversion. Mais ce qu'il a été forcé d'en dire, à propos des Principes de la Philosophie de Descartes, nous permet d'achever la distinction de la pensée et de l'imagination et de justifier nos dernières conclusions.

Par hypothèses, Spinoza a surtout en vue ces constructions qui permettent d'expliquer la formation de l'Univers selon des principes mécaniques. « Il est permis, dit-il en effet, pour expliquer les lignes de la Nature, de prendre une hypothèse à volonté pourvu qu'on en puisse déduire, par conséquences mathématiques, tous les phénomènes de la Nature ». [1]) Les hypothèses de ce genre ne sont d'ailleurs qu'une extension d'un procédé appliqué en mathématiques, et qui mérite lui aussi au même titre le nom d'hypothèse. « Si l'on trouve tracée sur le papier, dit Spinoza, une ligne courbe appelée Parabole et qu'on veuille en rechercher la nature, il revient au même qu'on suppose cette ligne produite d'abord par la section d'un cône et imprimée ensuite sur le papier, ou tracée par le mouvement de deux lignes droites, ou produite de quelque autre manière, pourvu que de ce qu'on suppose on puisse déduire toutes les propriétés de la Parabole ». [2]) L'hypothèse apparaît donc, dans la pensée de Spinoza, comme un mode de représentation qu'on adopte pour sa commodité et sa simplicité.[3]) A ce titre elle est une image.

Elle n'est pas seulement une image. Sinon, pourquoi serait-elle en quelque façon supérieure à la réalité ? Car l'hypothèse n'a nul besoin, comme on vient de le voir, de correspondre à une réalité;

---

[1]) Spinoza. *Princ. de la Philo. de Descartes*, Appendice.
[2]) *Ibidem.*
[3]) Pour ce chapitre, voir aussi *De Int. Em.*, Notes des N°s 34 et 36.

l'astronomie, par exemple, bien qu'elle organise le réel, ne ressemble en rien au réel. D'autre part, il peut y avoir, pour un même objet, un grand nombre d'hypothèses; l'exemple de la Parabole en est une preuve. L'hypothèse ne consiste donc pas seulement dans une image; bien au contraire, l'image ne fait que masquer l'élément important, qui est l'idée, c'est-à-dire la véritable pensée. C'est cette idée qui fait que l'hypothèse n'a pas besoin de correspondre à une réalité; car l'idée se suffit à elle-même. C'est elle surtout qui fait que, pour un même objet, existe un grand nombre d'hypothèses; car, une fois qu'on a trouvé l'idée vraie, peu importe le mode de représentation dont on fait usage. C'est ce qu'un savant moderne a exprimé en disant que, lorsqu'on a trouvé une théorie mécanique, on peut en découvrir une infinité. Cela revient à dire que toute explication tirée de l'imagination est bonne, pourvu que l'idée qu'elle cache soit vraie, et qu'une idée, vraiment digne de ce nom, est immuable, bien que les images qui lui correspondent puissent varier.

* * *

SPINOZA ET DESCARTES.

Les idées que Spinoza exprime ici ne sont pas nouvelles. Bien d'autres philosophes, avant lui, ont distingué la pensée et l'imagination. Descartes, en particulier, a fait cette distinction, et, comme Spinoza a profondément médité les écrits de ce philosophe, il est intéressant de savoir si Spinoza a simplement reproduit Descartes ou s'il s'est montré original. Essayons donc de les comparer.

Pour comprendre la théorie de Descartes, il n'y a qu'à se rappeler l'analyse que ce philosophe fait d'une perception. Soit la perception d'un morceau de cire. Ce que je connais par les sens, dans un morceau de cire, ce sont des qualités comme la couleur, l'odeur, le son. Mais ces qualités changent sitôt que j'approche la cire du feu et qu'elle fond; elles ne sont donc pas connues avec distinction; par suite, elles ne sont pas du domaine de l'entendement, mais du domaine de l'imagination. Est-ce à dire que ma perception soit épuisée par cette analyse? Non; puisque je dis, malgré tous ces changements, que la même cire demeure, il faut que ma perception contienne un élément permanent; cet élément permanent, qui n'est autre que l'idée de l'étendue et de la figure, est du domaine de ce qui est immuable, c'est-à-dire du domaine de l'entendement. D'où l'on peut conclure qu'il y a, dans

une perception, une image et une idée, et que seule l'idée est une conception de l'esprit et non le résultat d'un état du corps.

Spinoza, apparemment, dit la même chose que Descartes. Comme lui, il sépare radicalement l'image et l'idée; comme lui, il est d'avis que tous les organes des sens ne donnent que des images; que l'image qui est au fond de l'œil, que le son, que l'odeur sont des états du corps. Mais il ne s'arrête pas là et pousse la théorie cartésienne à ses limites extrêmes. Il n'y a plus pour lui, si nous le comprenons bien, aucun rapport entre l'image et l'idée. La perception, par exemple, est une image; mais jamais l'idée n'est mêlée à l'image. Si bien que, si Spinoza analysait la perception du morceau de cire, il ne dirait probablement pas que l'imagination et l'entendement y jouent à la fois un rôle; mais il dirait que la perception est tout entière imagination et qu'il faut abandonner complètement cette manière de penser si l'on veut concevoir la cire au moyen de l'entendement. Descartes, au contraire, tout en distinguant l'image et l'idée les rapproche; c'est la seconde qui donne la vie à la première; l'idée, c'est la forme; l'image, c'est la matière de la perception; et, comme la matière et la forme sont indissolublement unies, il est aussi impossible de concevoir sans imaginer que d'imaginer sans concevoir. Aristote exprimait la même chose en disant :« Il n'y a pas de pensée sans image ». Nous pouvons donc conclure que Spinoza sépare en fait ce que Descartes ne séparait que par abstraction. Pour lui, la perception se passe de l'entendement; et, pour parvenir à l'entendement, il faut chasser absolument l'image et ne penser que par concepts, c'est-à-dire au moyen d'idées qui aient pour caractères la simplicité, la clarté, et la distinction, c'est-à-dire encore au moyen d'idées purifiées.

* * *

LE CONCEPT.

La simplicité, la clarté et la distinction ne sont que des caractères extérieurs de l'idée vraie. Il nous faut trouver un caractère plus intime qui ait trait à la formation de l'idée par l'entendement. En un mot, il nous faut pousser l'analyse et déterminer la norme de la vérité. Cette norme, il s'agit pour nous de la découvrir dans les exemples déjà cités.

Pourquoi l'ouvrier, qui conçoit une machine ingénieuse, a-t-il une idée vraie ? Pourquoi le concept de la sphère, formé en supposant

qu'un demi-cercle tourne autour de son diamètre, est-il une idée vraie ? Certes, il ne suffit pas, pour que ces idées soient vraies, qu'elles soient formées d'idées simples et que chacune de ces idées simples soit perçue avec clarté et distinction. Il y a autre chose, un autre chose qui explique comment ces idées sont « formées » d'idées simples, et sans lequel on aurait une idée fausse. En d'autres termes, il faut faire disparaître ce qu'a d'équivoque le mot « formé » ou encore le mot « composé ». Ces mots, en effet, pourraient laisser croire à une simple juxtaposition. Or, il n'y a pas de juxtaposition d'idées dans le plan d'une machine ; de même, ce n'est pas par leur juxtaposition que, des idées de demi-cercle et de mouvement, on passe à l'idée de sphère.

Pour former une idée vraie, les idées simples doivent être liées, c'est-à-dire enchaînées les unes aux autres par un acte de l'entendement. Jamais des idées juxtaposées, si simples et si distinctes soient-elles prises séparément, ne formeront un tout intelligible si elles ne sont pas liées par l'entendement. Le mot concept indique bien d'ailleurs la part que prend l'esprit à cette liaison. Mais c'est là une liaison qui ne se fait pas au hasard, et qui est orientée suivant une loi intime, c'est-à-dire la loi du concept. C'est parce que l'ouvrier se forme l'idée de tel but à atteindre qu'il organise dans son esprit les différentes parties de sa machine. C'est parce qu'il a l'idée de la sphère que le géomètre conçoit un demi-cercle qui tourne autour de son diamètre. En un mot, il faut que l'esprit donne la vie aux idées simples en les assemblant dans l'ordre qui convient pour former l'idée vraie complexe. De la sorte, on pourra dire que l'ensemble organisé que forment les idées simples exprime, sans les dépasser, les limites du concept ; on pourra dire aussi, mais cette fois en comprenant le sens des mots, que l'idée vraie est composée d'idées simples. L'important est de s'être rendu compte que seul l'entendement est l'artisan de cette composition.

* * *

L'IDÉE FAUSSE.

L'idée vraie nous apparaît comme une œuvre de l'entendement, intelligible dans toutes ses parties et surtout dans la liaison de ses parties. Si maintenant nous considérons l'idée fausse, il est naturel de nous attendre à constater l'absence de ces caractères.

Prenons un exemple d'idée fausse facile à comparer avec l'exemple d'idée vraie que nous avons choisi. Nous disions, sans erreur au-

cune, que, pour former le concept d'une sphère, il suffit de former l'idée d'un demi-cercle tournant autour de son diamètre. Bornons-nous, à présent, à cette simple affirmation, savoir qu'un demi-cercle tourne autour de son diamètre, et ne songeons en rien à la sphère. Cette affirmation est fausse; et il a suffi, pour la rendre fausse, de la séparer du concept de la sphère. En d'autres termes, une même idée, de vraie qu'elle était, devient fausse parce qu'elle est séparée d'une autre idée. C'est la cause d'un tel changement qu'il s'agit de déterminer.

Quand je dis « Un demi-cercle tourne », j'établis une liaison entre deux idées simples, l'idée d'un demi-cercle et l'idée du mouvement. Mais de quel droit affirmé-je cette liaison? L'idée d'un demi-cercle, si je l'analyse, ne contient pas l'idée du mouvement; et l'idée du mouvement contient encore bien moins l'idée d'un demi-cercle. Je dois donc avouer que c'est sans raison que j'affirme la rotation d'un demi-cercle et que je ne fais, en réalité, que juxtaposer deux idées sans en concevoir la relation. Que faut-il, en effet, pour que ces deux idées deviennent vraies? Que je les subordonne à une autre idée, celle de la sphère, idée qui les contienne toutes deux et, par là même, explique leur liaison. C'est parce que j'ai, auparavant, l'idée de la sphère que je puis affirmer qu'un demi-cercle tourne et que je puis légitimement lier l'idée du demi-cercle et l'idée du mouvement. De même, les parties qui composent le plan de machine conçu par l'ouvrier sont vraies lorsqu'elles sont reliées à l'ensemble et, par là, rendues intelligibles; fausses, au contraire, lorsqu'on les prend isolément et qu'elles restent ainsi inexpliquées, c'est-à-dire inintelligibles. L'ensemble n'est donc pas seulement la somme des parties; il est la loi de la liaison de ses parties.

Il ressort de là que « la fausseté consiste en cela seul qu'il est affirmé d'une chose quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous avons formé de cette chose ». [1]) L'idée fausse est un membre mort parce qu'il est détaché du tronc; elle devient vraie lorsqu'elle quitte cet état d'isolement pour être rattachée à un ensemble d'une façon intelligible. Elle provient, en dernière analyse, d'une illusion de la pensée. Nous croyons penser l'idée fausse alors que nous ne la pensons pas; nous croyons lier deux idées alors que nous ne proférons que des mots.

* * *

[1]) *De Int. Em.*, 41.

CARACTÈRE SYNTHÉTIQUE DE LA VÉRITÉ.

Cette conception est assez originale pour que nous la considérions longuement et que nous cherchions à préciser le rôle joué par l'entendement dans la formation progressive de la vérité.

Nous disons la formation progressive; un autre mot conviendrait mieux pour désigner cette activité de l'intelligence qui produit la vérité. C'est celui de synthèse. La vérité est, en effet, une synthèse, la synthèse de plusieurs idées qui, de fausses qu'elles étaient à l'état d'isolement, deviennent vraies lorsqu'elles sont en quelque sorte enfermées dans un concept plus vaste. Ainsi l'idée d'un demi-cercle qui tourne est fausse, lorsque cette affirmation est isolée; car, dans cette affirmation, nous franchissons illégitimement les bornes du concept de demi-cercle. Nous posons donc par là un jugement qui dépasse notre pensée réelle, puisque de l'idée de demi-cercle ne peut se tirer, par analyse, l'idée d'une rotation. Mais il suffira, pour que notre affirmation devienne vraie, que l'entendement forme de lui-même un concept nouveau, plus vaste que le premier, et qui constitue la vérité de notre affirmation. Or, c'est bien là ce qu'on peut appeler une synthèse, c'est-à dire la réunion, sous un concept plus étendu, de deux concepts primitivement associés sans raison.

Cette réunion, pour mériter le nom de synthèse, n'est pas une simple somme. Sinon, dire qu'un demi cercle tourne serait déjà opérer une synthèse, puisqu'on associerait deux idées simples. La synthèse exige que les deux éléments simples non seulement soient réunis, mais encore soient dépassés de façon qu'il ne reste plus rien, pour ainsi dire, de leur dualité. En ce sens, la synthèse, tout en demeurant une somme, est une unité; elle corrige ce qu'il y a de confus dans la simple juxtaposition de deux idées en les liant intimement de façon à produire un seul concept; c'est ce concept lui-même qui forme l'unité des deux idées primitives.

Comme on le voit, c'est parce qu'elle est une unité et non une simple somme que la synthèse est vérité. C'est donc dans l'activité de l'entendement, et dans son activité seule, que se trouve toute vérité; car c'est l'entendement, avons-nous dit, qui, par ses propres forces, opère cette unité et accomplit le passage de l'erreur à la vérité. Il s'ensuit que la vérité est une production continuelle de l'intelligence; que l'intelligence suffit pour transformer l'erreur en vérité; enfin, que l'acte de l'intelligence constitue la vérité même, comme l'indique le mot concept, qui exprime à la fois l'activité de l'esprit et le produit de cette activité. La formation de la vérité ne se réduit

donc pas à une opération mécanique et passive; elle réside, si l'on peut dire, dans le mouvement même de l'intelligence; en un mot, elle a besoin d'un effort de pensée.

Ces conclusions intéressent au plus haut point la question que nous traitons. La connaissance de cet effort de pensée nous montre en quoi consiste l'épuration de l'entendement; cette épuration revient à supprimer le « manque de perception», c'est-à-dire à faire en sorte que l'entendement soit seul avec lui-même. Cette condition une fois réalisée, l'entendement ne pourra que s'exercer; or, cette activité n'est autre que la pensée proprement dite, et, par là, elle est la vérité même.

* * *

L'IDÉE FORGÉE.

Ce que nous avons dit trouvera sa contre-épreuve dans la considération de l'idée forgée. La tâche nous sera facile, parce que l'idée forgée, au contraire de l'idée fausse, n'implique pas l'assentiment; d'où, nul danger pour nous de conserver l'erreur dans nos jugements.

Les exemples d'id´es forgées sont innombrables. Mais on peut les ramener à plusieurs espèces, afin de les mieux analyser. Les unes ont rapport à des choses considérées comme existantes; ainsi, « je forge cette idée que Pierre, que je connais, va à la maison, vient me voir, et autres choses semblables ». [1]) D'autres ont trait aux essences; ainsi, je forge l'idée d'une âme corporelle, l'idée d'un arbre qui parle, l'idée d'un homme changé en rocher. Les autres, enfin, se rapportent à des suppositions faites dans les discussions ou à des choses que nous savons clairement ne pas être telles; ainsi, je dis que le soleil tourne autour de la terre bien que je sache que c'est le contraire qui a lieu.

Les premières de ces fictions intéressent peu le problème qui nous occupe. Si je forge cette idée que Pierre vient me voir, c'est parce que l'événement dépend de causes extérieures qui me sont inconnues; mais sitôt que ces causes me sont connues je ne puis plus me former de fictions. C'est surtout dans les secondes fictions, plus encore que dans les premières, que le rôle de l'entendement apparaît comme nécessaire à la formation du vrai. Quand je forge l'idée d'une âme corporelle, que fais-je, sinon « rappeler à mon souvenir ce mot âme et former en même temps quelque image corporelle » ?[2]) Or, l'enten-

---

[1]) *De Int. Em.*, 34.
[2]) *Ibidem*, 37, Note de l'auteur.

dement, ici, ne joue aucun rôle, et je me contente de juxtaposer deux idées sans les unir par un lien intelligible. De même, je ne puis me représenter réellement qu'un arbre parle; je me borne à penser en même temps à un arbre et à une parole, et j'affirme que c'est l'arbre qui parle; je l'affirme, mais je ne le vois pas. De même encore, je ne puis me représenter qu'un homme soit changé en rocher; je pense successivement à un homme et à un rocher et je dis que ce rocher était tout à l'heure un homme. D'où nous devons conclure que ce qui constitue la fiction, ce sont des mots. Cela apparaît encore plus nettement dans la troisième espèce de fictions; celles-là, dit Spinoza, sont de pures assertions. L'acte de l'entendement, qui doit produire la vérité par une synthèse continue, est ici remplacé par des mots. Ce sont des mots qui font croire à la représentation de tel changement ou de telle action déterminés. Nous ne pensons donc pas, quand nous forgeons des idées, mais nous nous contentons d'unir par des mots plusieurs idées simples; nous obtenons par là une somme, mais une somme qui n'a qu'une unité apparente et extérieure, et non une unité pensée. Car jamais des mots ne remplaceront l'activité synthétique de l'intelligence et ne remplaceront des idées simples par un concept plus vaste qui les contienne toutes en leur donnant l'unité, c'est-à-dire la vie, c'est-à-dire encore la vérité. L'idée forgée tient donc sa fausseté de l'absence de pensée.

* * *

LA PENSÉE PURIFIÉE.

Toutes ces considérations ont pour but de distinguer la pensée de ce qui n'est pas elle. Elles permettront, sinon de libérer complètement l'entendement des entraves constituées par les images et les mots, du moins de laisser ce même entendement exercer librement son activité. Ce qu'elles constituent, ce n'est donc pas une théorie positive de la recherche du vrai, mais seulement une théorie critique. Nous cherchons à dégager l'entendement, à le mettre en quelque sorte à nu, afin qu'il puisse vivre de sa vie propre; et cela, sans nous demander de quelle façon il devra se développer, une fois ces conditions remplies.

Il est nécessaire, en effet, que l'entendement découvre la vérité dès qu'il est affranchi de l'imagination. La pensée vraiment digne de ce nom doit contenir la vérité ou, plus exactement, être la vérité même. Sinon, comment pourrions-nous jamais atteindre le vrai?

Puisqu'il ne peut y avoir, avons-nous dit, de vérité que dans la pensée, si cette même pensée pouvait être ou bien vraie ou bien fausse selon les cas, il nous faudrait pour toujours renoncer à un critérium du vrai et du faux. Il n'y a donc qu'une position possible pour nous, qui ne voulons pas tomber dans l'erreur des Sceptiques: c'est d'être assurés que, lorsque nous pensons, nous pensons la vérité.

Aussi la purification de la pensée est-elle si importante dans le problème qui nous occupe. Car, une fois la pensée épurée, il nous suffira de penser, c'est-à-dire de percevoir clairement et distinctement, pour former des idées immuables et universellement vraies. L'universalité, tel est en effet le caractère essentiel de la pensée. Que tous les hommes réussissent à penser, et tous seront d'accord. S'ils ne le sont ordinairement pas, cela tient au langage et nullement à la pensée. C'est ainsi que la plupart des erreurs consistent en cela seul que nous n'appliquons pas les noms aux choses correctement. « Lorsque quelqu'un, cite Spinoza, dit que les lignes menées du centre du cercle à la circonférence sont inégales, certes, il entend par cercle autre chose que ne font les mathématiciens ». [1]) De même, quand nous nous trompons dans un calcul, nous avons dans la pensée d'autres nombres que ceux que nous écrivons sur le papier; le corps seul est dans l'erreur en ce sens qu'il exprime mal notre pensée. C'est pourquoi, si l'on a égard à notre pensée, nous ne commettons pas d'erreur; et, si les hommes croient que nous nous trompons, c'est uniquement parce qu'ils se figurent que nous avons dans la pensée les nombres inscrits sur le papier. Celui-là non plus ne se trompe pas, qui s'écrie « Ma cour s'est envolée dans la poule de mon voisin »; [2]) mais les mots seuls ne traduisent pas sa pensée.

Autre chose est donc de penser, autre chose est d'exprimer par des mots. Pourvu que nous pensions avec clarté et distinction, les mots n'ont qu'une importance secondaire. Nous pouvons être alors certains que notre pensée est vraie, c'est-à-dire qu'elle s'impose à tout esprit dégagé des entraves de l'imagination, et que, si tous les hommes pensaient dans les mêmes conditions que nous, ils penseraient exactement comme nous. Tant est grande la certitude que toute pensée purifiée a d'elle-même.

*

---

[1]) *Eth.* II, pr. 47, sch.
[2]) *Ibidem.*

ENTENDEMENT ET VOLONTÉ, OU IDÉE ET JUGEMENT. DESCARTES.

Ainsi, lorsque nous pensons, c'est-à-dire que nous formons des concepts, nous produisons en quelque sorte le vrai et nous sommes en même temps certains que cette production est la production du vrai. Ce qui revient à dire que l'idée vraie porte en elle-même sa propre lumière et qu'elle s'impose à l'esprit par sa seule force. C'est là, du moins, ce qui résulte de nos analyses antérieures et paraît ne souffrir aucun doute. Pourtant, certains philosophes comme Descartes ont affirmé que l'acte de penser n'est pas aussi simple et que la vérité ne suffit pas par elle-même à entraîner l'adhésion de l'esprit. Il est donc intéressant de confronter Descartes et Spinoza afin de voir quels sont les arguments qu'ils avancent l'un et l'autre en faveur de leurs théories. Cela nous permettra d'abord d'approfondir la notion que, d'après Spinoza, nous avons à nous former de l'idée vraie; car nous devrons pénétrer l'essence intime qui fonde sa vérité et la certitude qu'elle apporte avec elle. Ensuite, de répondre à une question que nous ne nous sommes pas encore posée, savoir: le jugement est-il une idée vraie ou est-il autre chose que l'idée? Cette question, comme nous pourrons le voir, est liée à la question de la certitude, à tel point qu'elle n'est que cette même question vue sous un certain aspect.

Pour Descartes, penser se décompose en deux fonctions, concevoir et juger. A chacune de ces fonctions correspond une faculté. « Par l'entendement..., dit Descartes, je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. » [1]) Quant à l'autre faculté, « elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose». [2]) Or, ces facultés n'ont pas seulement un domaine différent, mais elles ont aussi une puissance différente. En effet, «l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui; et sa connaissance est fort limitée ». [3]) Au contraire, «la volonté, en quelque sens, peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre ». [4]) Ce sont donc ces deux facultés si différentes qui entrent en jeu pour constituer la pensée; et c'est leur dualité qui va décider si l'idée et le

---

[1]) Descartes, *Médit.* IV.
[2]) Descartes, *Ibidem.*
[3]) Descartes, *Principes*, I, 35.
[4]) Descartes. *Ibidem.*

jugement sont une même opération de l'esprit ou s'ils diffèrent de nature. Pour l'instant, ce que nous savons, c'est que «toutes les façons de penser que nous remarquons en nous peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre, à se déterminer par la volonté». [1])

* * *

ENTENDEMENT ET IDÉE.
SUITE DE L'EXPOSITION DE LA THÉORIE CARTÉSIENNE.

De la dualité de l'entendement résulte, dans la philosophie cartésienne, une théorie originale de la certitude et du jugement opposée en tous points à celle de Spinoza. C'est cette théorie que nous allons examiner pour mieux comprendre ensuite la critique que Spinoza en fait.

« Par l'entendement seul, dit Descartes, je n'assure ni ne nie aucune chose.» [2]) Le rôle de l'entendement consiste, en effet, à former des idées, ou encore à concevoir. C'est pourquoi, « lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes pas en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon ». [3]) La volonté seule est donc cause d'erreur, puisqu'elle décide si une chose est vraie ou fausse et entraîne l'adhésion de l'esprit. Elle est cause d'erreur en ce sens qu'elle peut engager l'esprit à adhérer à des idées dépourvues de clarté et de distinction. « Comme... il n'est pas nécessaire, dit en effet Descartes, pour faire un jugement tel quel, que nous ayons une connaissance entière et parfaite, de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse. » [4]) Si donc le jugement seul peut contenir l'erreur, seul aussi il peut contenir la vérité. Par suite, l'entendement, lorsqu'il produit des idées, ne suffit pas à produire en même temps la vérité et la certitude qu'elle renferme.

Sans doute Descartes ne va pas jusqu'à dire que l'entendement est absolument passif et que la volonté s'exerce au hasard. Sinon, comment pourrions-nous être sûrs de posséder la vérité? La volonté est entraînée à adhérer aux idées claires et distinctes, c'est-à-dire aux concepts; car « sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois

---

[1]) Descartes. *Principes*, I, 32.
[2]) Descartes. *Médit.* IV.
[3]) Descartes. *Principes*, I, 33.
[4]) *Ib.*, 34.

comme il faut ». [1]) Si bien que « nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement ». [2]) Par là, l'entendement reprend la place importante qu'il semblait avoir perdue et le rôle de la volonté apparaît comme un rôle secondaire, rôle qui consiste à entraîner l'adhésion de l'esprit à une idée d'jà destinée par sa nature à être regardée comme vraie.

Cela n'empêche d'ailleurs pas que, malgré tout, subsiste la dualité de l'entendement et de la volonté. L'entendement ne suffit pas pour fonder la vérité; mais il dépend toujours de la volonté, cette puissance qui, seule, a le droit de décider. Aussi l'idée ne devient-elle vérité que lorsque la volonté lui a apporté sa sanction et en a fait un jugement. C'est ce qui fait dire à Descartes: « certes, je n'ai pas confondu le jugement avec l'idée... » [3]) Il exprime par là l'impuissance de l'entendement à achever la vérité et à nous la livrer sous sa forme dernière, celle du jugement.

* * *

CRITIQUE DE SPINOZA.

UNITÉ DE LA FONCTION PENSÉE.

Toute cette argumentation, Spinoza la reprend pour la critiquer et pour montrer qu'elle est sans valeur. Nous pouvons, dès à présent, exposer cette critique, bien que nous ne soyons pas encore parvenus à la connaissance de la nature humaine. Cette connaissance est, en effet, nécessaire, si nous voulons prouver d'une façon définitive que la pensée ne se décompose pas en deux fonctions. Mais ce que nous savons déjà de l'idée forgée et surtout de l'idée générale nous permettra amplement de comprendre comment Spinoza peut faire apparaître vaine la distinction de l'entendement et de la volonté.

« Il n'y a dans l'âme, dit Spinoza, aucune faculté de connaître », [4]) de même qu'il n'y a « aucune volonté absolue ou libre ». [4]) Comment de telles facultés pourraient-elles exister? L'âme, en effet, n'est autre chose qu'un mode déterminé du penser, c'est-à-dire que ce qui la constitue, c'est uniquement la pensée, comme chacun peut l'expérimenter en lui-même. La distinction qu'on établit entre l'entendement

---

[1]) *Médit.* IV.
[2]) *Principes*, I, 43.
[3]) *Réponse aux quatres Obj.* Cousin, II, 57, 99.
[4]) *Eth.* II, pr. 48 et sch.

et la volonté ne correspond donc à rien, ou, si elle exprime quelque chose, du moins c'est d'une façon tout extérieure qui n'atteint aucunement l'essence de la pensée.

Il faut conclure de là que les deux facultés ainsi distinguées « ou bien sont de pures fictions, ou ne sont rien que des êtres métaphysiques, c'est-à-dire des universaux ». [1]) Ne représentant, en effet, l'essence d'aucune chose, elles sont des êtres de raison, et, dans l'espèce, appartiennent à ce genre d'idées que nous avons appelées idées générales. Elles désignent un caractère commun à toutes les idées, et c'est ce caractère qui, par sa simplicité apparente, est pris à tort pour une réalité. Aussi, pour qui a suffisamment réfléchi, entendement et volonté ne se distinguent pas des choses singulières desquelles nous les formons. Tous deux, au contraire, « soutiennent avec telle ou telle idée le même rapport que la pierréite, avec telle ou telle pierre...» [2])

Comment se fait-il pourtant qu'aux yeux de tous apparaisse l'existence d'une volonté infinie à côté d'un entendement fini ? La raison en est simple, dit Spinoza. Par entendement, on entend seulement les idées claires et distinctes, si bien que la volonté s'étend ainsi plus loin que l'entendement. Mais il faut considérer toutes les pensées, et, cette condition une fois remplie, on s'apercevra que la volonté ne s'étend pas plus loin que les images et les idées, autrement dit que la faculté pensée. Peut-être objectera-t-on que, si Dieu augmentait l'étendue de notre entendement il n'aurait pas besoin d'étendre le pouvoir de la volonté. Mais c'est là une illusion qui tient précisément à ce que la volonté est une idée générale, ou, « en d'autres termes, une idée par laquelle nous expliquons toutes les volitions singulières, c'est-à-dire ce qui est commun à toutes ». [3]) Comme, en effet, le général se dit également d'un et de plusieurs individus et d'une infinité, il n'est pas étonnant que le pouvoir de la volonté s'étende à une infinité d'idées possibles. Mais en fait, il ne s'étend pas plus loin que la pensée, et par suite ne s'en distingue que par une distinction de raison. D'où il résulte qu'idée et jugement ne diffèrent pas non plus entre eux, si ce n'est encore par une distinction tout apparente.

* * *

---

[1]) *Eth.* II, pr. 48 et sch.
[2]) *Ibidem.*
[3]) *Ibidem,* pr. 49, sch.

SUITE DE CETTE CRITIQUE.

Il est cependant difficile d'admettre qu'entre le jugement et l'idée il n'y ait aucune différence de nature. L'expérience ne se charge-t-elle pas de montrer que nous pouvons suspendre notre jugement et refuser librement notre adhésion à l'idée ? Or, si cela était, nous serions contraints d'avouer que l'entendement a besoin de la volonté pour produire la vérité, et que la pensée n'est pas une fonction simple.

Mais cet argument est vain. Quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre, affirme Spinoza, sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose d'une façon claire et distincte. « La suspension du jugement est donc en réalité une perception et non une libre volonté ». [1]) Ce qui revient à dire que suspendre son jugement c'est encore juger; ou mieux, c'est apercevoir qu'on ne peut donner son adhésion à une idée. Il faut donc que la perception par laquelle on suspend son jugement contienne aussi, par elle-même, une affirmation.

Ainsi, nous ne suspendons jamais notre jugement sur l'idée qui est présente dans l'âme. Toute idée occupant notre pensée s'affirme par cela seul qu'elle est pensée; et ce n'est qu'en tant que cette idée s'oppose à l'affirmation d'une autre idée que nous sommes dits « suspendre notre jugement ». C'est là, à proprement parler, avoir une idée qui en exclut une autre, comme on peut s'en rendre compte par un exemple. Un enfant imagine un cheval ailé, et n'imagine rien d'autre. Doutera-t-il de l'existence de ce cheval ? Non. Mais il considère le cheval comme présent, puisque cette imagination enveloppe l'existence du cheval et que l'enfant ne perçoit rien qui exclue cette même existence. Si, plus tard, l'enfant suspend son jugement, c'est uniquement parce qu'une nouvelle idée aura détruit la première. De même, il est impossible à l'homme qui rêve « de faire qu'il ne rêve pas ce qu'il rêve qu'il voit » ; [2]) et si, au réveil, il suspend son jugement, cela tient à ce qu'une nouvelle idée occupe son âme et se trouve en opposition avec la première.

L'expérience, loin d'infirmer la théorie de Spinoza, lui apporte donc d'autres preuves, et lui permet de rejeter définitivement comme fausse la distinction de l'idée et du jugement, de l'entendement et de la volonté. Ce qu'il faut dire, c'est qu' « il n'y a dans l'âme aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation et aucune négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'idée ». [3]) Mais cette conclusion

---

[1]) et [2]) *Eth.* II, pr. 49, sch.
[3]) *Ibidem*, pr. 48.

est-elle le dernier mot de notre recherche sur l'idée? Non, car elle paraît impliquer une autre conclusion qui ruinerait tout ce que nous avons dit jusqu'ici. Si, en effet, l'idée qui occupe l'âme contient en elle-même son affirmation, comment serons-nous jamais certains de posséder une idée vraie, puisque nous croyons successivement à chacune de nos idées? C'est cette dernière question qu'il nous reste à examiner.

* * *

LA CERTITUDE EST LIÉE A L'ESSENCE DES IDÉES.

Que l'idée soit seulement définie par la conscience que nous en avons, c'est là chose impossible. Nous n'aurions même pas, alors, la pensée qu'il peut exister une vérité opposée à l'erreur, car, chacune de nos idées étant pour ainsi dire sur le même plan que les autres, nous leur accorderions à toutes une égale valeur. Il faut donc, pour que la vérité soit réellement un caractère intrinsèque de l'idée, que celle-ci apporte avec elle une sorte de marque permettant de distinguer si elle est vraie ou fausse et en quoi elle diffère des autres idées.

Ce caractère intime qui constitue la marque distinctive de l'idée, c'est ce qui s'impose à nous lorsque nous pensons une idée. Quand je pense l'idée du cercle, par exemple, je ne conçois pas un cercle ayant des propriétés quelconques; mais je suis forcé de le concevoir comme ayant tous ses points à égale distance du centre. L'idée du cercle est donc telle qu'elle semble posséder une sorte d'existence indépendante de ma pensée et qu'elle demeurerait la même si je cessais de la penser ou de la concevoir. Cette sorte d'existence indépendante, c'est ce qu'on pourrait appeler l'essence. Chaque idée représente une essence, et c'est cette essence qui fait que l'idée du cercle diffère de l'idée du triangle, comme elle diffère de toutes les autres idées.

Or, il est des idées ou des essences plus ou moins riches. L'idée d'un cheval ailé est infiniment moins riche que l'idée du triangle. L'idée de la circonférence, moins riche que l'idée de la sphère. De sorte que l'on peut dire que, de deux idées, «l'une est supérieure à l'autre et contient une réalité plus grande à mesure que l'objet de celle-ci est supérieur à l'objet de celle-là et contient une réalité plus grande». [1]) Cela est si évident qu'il est inutile de multiplier les exemples, et qu'il vaut mieux chercher en quoi la richesse de l'essence intéresse la certitude que doit envelopper l'idée vraie.

---

[1]) *Eth.* II, pr. 13, sch.

Or, qu'est-ce donc que la certitude sinon « la manière dont nous sentons l'essence objective » ? [1]) Il suffit, en effet, de posséder l'essence objective ou, ce qui revient au même, l'idée de la chose, pour que tout doute soit levé; car, chaque fois que nous avons une idée vraie, « il en découle dans l'âme des effets objectifs proportionnés à l'essence de son objet ». [2]) Si bien que c'est l'essence elle-même présente à l'esprit qui définit le vrai. Il n'y a donc pour nous aucun danger de nous tromper lorsque nous possédons le vrai; aucun danger non plus de confondre le vrai avec le faux. Car « qu'est-ce qu'avoir une idée vraie ? C'est connaître parfaitement et aussi bien que possible une chose » ; [3]) c'est entrer en quelque sorte dans l'être intime du vrai; c'est, mieux encore, ne faire qu'un avec lui.

Nous pouvons donc à présent répondre avec assurance que le jugement et l'idée ne sont pas distincts et que l'idée contient en elle-même son affirmation. Car les idées ayant des essences différentes, « les affirmations singulières diffèrent entre elles autant que les idées elles-mêmes». [4]) Et, par là, l'idée vraie suffit à se distinguer de l'idée fausse.

* * *

L'IDÉE VRAIE N'EST PAS ISOLÉE.

Ainsi se précise la notion que nous cherchons à nous faire de l'idée vraie. Nous avons d'abord déterminé les caractères qui la font apparaître comme telle aux regards de l'esprit, savoir la clarté et la distinction. Puis, en l'opposant aux idées générales, aux idées fausses et aux idées forgées, nous nous sommes rendu compte de l'activité qui produit la vérité; nous avons vu que l'entendement, qui n'est autre chose que la pensée purifiée, crée spontanément le vrai, et seulement le vrai. Enfin, après avoir débarrassé l'entendement de l'imagination, nous avons montré que la pensée était, par là même, débarrassée du doute, et que la certitude naissait, non pas d'une vaine puissance extérieure comme la volonté, mais de la force même de l'idée vraie, savoir, de son essence. Ce long détour nous a donc conduits à prendre connaissance de la nature intime de l'idée et à pouvoir désormais avancer dans notre étude en nous servant de l'idée vraie

---

[1]) *De Int. Em.*, 27.
[2]) *Ibidem*, 46.
[3]) *Eth.* II, pr. 43, sch.
[4]) *Ibidem*, pr. 49, sch.

« comme d'un instrument donné de naissance ». Il nous faut donc considérer maintenant, non plus l'idée, mais les idées, et chercher à déterminer non plus le vrai, mais la Vérité.

Or, qu'avons-nous remarqué lorsque nous avons eu affaire à des idées complexes, comme l'idée de la sphère, ou encore l'idée qu'un ouvrier a d'une machine qu'il invente? D'abord, que ces idées sont formées d'idées plus simples liées entre elles. Ensuite, que les liaisons entre ces idées ne sont vraies que lorsqu'un concept plus vaste opère la synthèse de ces divers éléments. Ce qui revient à dire que l'idée, sauf peut-être lorsqu'elle est absolument simple, ne nous apparaît jamais isolée, mais liée à une idée plus étendue et plus riche. Comment, d'ailleurs, l'idée ne serait-elle pas liée à l'idée, puisque toutes les idées sont produites par l'activité de l'intelligence et que, par suite, elles sont intérieures les unes aux autres? La vérité ne peut donc être en relation qu'avec la vérité et il n'y a de relation intelligible qu'entre une idée et une autre idée. C'est ce qui faisait dire à Spinoza que « toutes nos perceptions claires et distinctes ne peuvent naître que de perceptions de même espèce, lesquelles sont primitivement en nous et n'ont aucune cause extérieure». [1]) Il faut, en effet, lorsqu'il s'agit de la pensée, oublier le langage qui, s'appliquant ordinairement aux modes de l'étendue, pourrait nous représenter la pensée à l'image de l'étendue. Dans la pensée, rien n'est juxtaposé; la pensée reste la même dans chacune de ses opérations; en un mot, elle est une. C'est pourquoi les pensées sont liées les unes aux autres et — bien que ce soit encore là une métaphore — s'impliquent les unes dans les autres.

* * *

LA DÉDUCTION.

Déterminer la nature de ces liaisons entre idées, et surtout déterminer le moyen par lequel nous les découvrirons, telle est désormais notre tâche. Il nous faut, en un mot, considérer ces lois « qui sont, on peut dire, véritablement codifiées » [2]) et qui régissent le domaine des idées.

Or, ces lois, où pouvons-nous les bien contempler, sinon dans les exemples d'idées complexes, comme ceux que nous avons déjà cités? Ainsi, avoir une idée vraie de l'ellipse, c'est se représenter

---

[1]) Spinoza, Saisset, lettre 22 (42e), p. 393.
[2]) *De Int. Em.*, 57.

un plan coupant un cône sous un certain angle. Avoir une idée vraie de la sphère, c'est se représenter un demi-cercle tournant autour de son diamètre. De même, avoir une idée vraie du soleil, c'est se représenter la situation du soleil par rapport aux autres astres et la marche de ses rayons. Avoir une idée vraie de la parole, c'est se représenter comment les organes de l'homme, par leur structure et leurs mouvements impriment des vibrations à l'air. Enfin, avoir une idée vraie d'une machine, c'est se représenter l'agencement et les rapports des parties. Toutes ces idées, on le voit, contiennent d'autres idées plus simples qui sont en relation les unes avec les autres. Or, n'est-ce pas le nom de déduction qu'on donne ordinairement à la recherche de ces relations?

La déduction n'est autre chose, en effet, que la représentation précise des causes et des propriétés de ce qui est affirmé. Les exemples précédents en sont la preuve, et permettent de dire que, chaque fois que nous pensons une idée, nous la déduisons d'autres idées en même temps que nous en déduisons de nouvelles idées. Par cause, devons-nous ajouter, nous n'entendons pas un concours de circonstances; car nous ne considérons pas ici « la suite des choses singulières soumises au changement, mais seulement la suite des choses fixes et éternelles ». [1]) Aussi devons-nous bannir de la notion de cause l'idée d'une relation extrinsèque, pour considérer seulement le rapport intime des idées et procéder toujours en allant « d'un être réel à un autre être réel» [2]), c'est-à-dire d'une idée à une autre idée, ou encore d'une essence à une autre essence.

Mais comment déterminer les liaisons entre les idées? Y a-t-il des lois permettant d'établir les lois des idées? Non, car il n'y a pas de raison de la raison. L'entendement, en opérant la déduction, est infaillible par le fait seul qu'il se développe suivant sa propre puissance. Si bien que la déduction est, en réalité, l'acte même de l'entendement, l'acte par lequel il connaît et passe d'une vérité à une autre. Aussi, comme le disait déjà Descartes, « l'intelligence la moins propre au raisonnement ne peut mal faire», pourvu qu'une fois au moins elle enchaîne d'elle-même des idées. Nous n'avons donc pas à faire une critique de la déduction. Elle est un moyen naturel de retrouver le système des idées, et nous devons croire à sa puissance au même titre que nous croyons à la lumière naturelle.

* * *

---

[1]) *De Int. Em.* 57.
[2]) *Ibidem.*

L'INTUITION.

Est-ce à dire que la déduction se suffise à elle-même et qu'elle constitue toute l'activité de l'entendement? Ce serait méconnaître l'aspect le plus important de la recherche du vrai et oublier que, si la déduction est la seule manière d'exposer la vérité une fois trouvée, elle n'est pas, par elle-même, un moyen de découverte.

La déduction, en effet, ne saurait justifier les idées sur lesquelles elle s'exerce. Loin de là; ce sont ces idées elles-mêmes qui la justifient. Sinon, comment serait-il possible de déduire l'idée du cercle de l'idée de la rotation d'une droite, ou l'idée de la sphère de l'idée d'un demi-cercle tournant autour de son diamètre? C'est parce que l'idée a un certain contenu, c'est parce qu'elle est une essence déterminée qu'on peut la déduire. Il faut donc avoir les idées avant de les déduire; en un mot, pour déduire une idée d'une autre, il faut d'abord avoir une idée et l'autre; il faut qu'à chaque moment de la déduction, ce qui est déduit soit connu immédiatement comme vrai avant même d'être déduit. La déduction suppose donc, non pas au-dessus d'elle ou à côté d'elle, mais en elle, un autre genre de connaissance sans lequel elle ne serait pas.

Ce genre de connaissance ne se rencontre pas seulement au cours de la déduction. Il doit aussi se trouver à l'origine. En effet, ce qui constitue la vérité d'une déduction correcte, c'est que chaque terme de la déduction est connu comme engendré par autre chose; mais il faut que quelque chose soit vrai par soi et non comme engendré par autre chose. En un mot, la régression dans la succession des idées doit avoir une fin. Sans quoi l'on pourrait douter de la vérité. Peut-être objectera-t-on qu'on peut remonter indéfiniment dans la chaîne de idées. Mais on oublie qu'on n'a pas ici affaire à des événements; que la vérité est hors du temps et que, si quelque chose est vrai, tout doit être vrai éternellement. Il faut donc, pour qu'une déduction soit vraie, qu'une première vérité soit vraie autrement que par déduction.

Cette autre manière de connaître, qui consiste dans la perception immédiate de l'idée vraie ou de l'essence, c'est ce qu'on appelle l'intuition. Par l'intuition, nous saisissons la vérité dans son être même, nous nous plaçons, d'un seul coup, dans la vérité. Aussi l'intuition est-elle sans règle; si notre entendement ne perçoit pas de lui-même telle vérité, aucun moyen étranger ne pourra suppléer à ce manque de perception. Sans doute, comme le disait déjà Descartes, le pouvoir de connaître par intuition augmente-t-il avec l'habitude. C'est le plus souvent chez les hommes qui « s'accoutument aux méditations

intérieures » [1]) qu'on le rencontre. Mais rien ne peut nous le donner, sinon la force même de notre entendement. C'est pourquoi nous devons demander à notre seul entendement la connaissance de la vérité, c'est-à-dire la connaissance de l'ordre qui régit toutes les idées, et, par là, toutes ces idées elles-mêmes.

* * *

L'ORDRE GÉOMÉTRIQUE. SA VALEUR.

L'ordre ainsi obtenu n'est autre que l'ordre géométrique, puisque, comme l'ordre géométrique, il établit une hiérarchie de concepts tirés les uns des autres par déduction et découverts par intuition. Mais un tel ordre correspond-il à une réalité ou, comme on pourrait apparemment le croire en considérant la géométrie, n'est-il qu'une méthode d'exposition et, par suite, n'est-il qu'un ordre factice ?

Cette seconde hypothèse semble fondée lorsque l'on considère les divers écrits de Spinoza. Pourquoi les Principes de Descartes, par exemple, sont-ils repris et démontrés géométriquement par Spinoza, sinon pour les exposer plus clairement que ne le fait Descartes ? D'ailleurs, Spinoza n'emploie que tardivement la méthode géométrique. Ses premières œuvres apparaissent sans ordre et, comme le montre surtout le Court Traité, écrites en partie suivant le hasard des réflexions. C'est seulement lorsqu'il eut définitivement pris possession de sa pensée que Spinoza se décida à écrire l'Ethique en l'exposant à la façon des géomètres; or l'Ethique — Spinoza le dit lui-même, — c'est toute sa philosophie une fois qu'elle a reçu sa forme dernière.

Pour se convaincre, enfin, que Spinoza n'a pas construit sa pensée géométriquement et qu'elle n'est pas un système d'abstractions, il semble qu'il suffise de lire, dans le Court Traité, le Dialogue entre la Raison, l'Entendement, l'Amour et le Désir. Dans ce dialogue, dit Lagneau, « on voit que la Raison s'élève, par une Dialectique continue, des Modes à leurs substances attributs, puis de celles-ci à la seule unité ou substance qui les embrasse toutes » [2]), c'est-à-dire suivant un ordre opposé à celui de l'Ethique. Ce qui prouverait que le système de Spinoza est « un produit de la raison inductive » [3]) et que l ordre géométrique, ou ordre purement déductif, n'est qu'une méthode d'exposition dont le seul rôle est de rendre la pensée plus concise et plus claire.

---

[1]) *De Int. Em.*, 29.
[2]) *Revue de Méta. et Morale*, 1895, p. 384.
[3]) *Ibidem.*

Or, jusqu'ici, que n'avons-nous cessé d'affirmer? Que Spinoza n'a foi qu'en la puissance de l'entendement, que la vérité, et toute la vérité, est découverte par l'entendement. Qu'enfin, ce qui est intelligible est absolument vrai. Nous nous contredirions donc, si nous déclarions maintenant que l'ordre géométrique est un ordre factice. Car, n'est-ce pas le seul ordre qui soit intelligible, un ordre qui soit tout entier le produit de l'entendement, un ordre, en un mot, qui exprime l'activité même de l'entendement? Si donc la pensée procède inductivement, c'est parce qu'elle ignore encore la vérité; mais un entendement qui pense la vérité la pense géométriquement, c'est-à-dire qu'il relie les idées aux idées, que l'ordre ainsi obtenu est à la fois une méthode d'exposition et un ordre vrai. Car si la vérité est un système de concepts, il faut qu'elle soit non seulement la somme de ces concepts, mais encore la liaison qui leur donne la vie et fait de leur somme un système. L'ordre géométrique est donc aussi un ordre vrai, parce qu'il reproduit l'unité originelle que masque la diversité des idées.

* * *

LA GÉOMÉTRIE EUCLIDIENNE.

Il ne suffit pas de connaître la valeur de l'ordre géométrique. Il faut déterminer encore la nature de cet ordre. Car le terme d'ordre géométrique est vague et convient à plus d'une manière d'enchaîner les idées. D'ailleurs, il y a plus d'une géométrie, et Spinoza lui-même s'est trouvé en présence de deux géométries différentes, la géométrie euclidienne et la géométrie cartésienne. A laquelle allait-il emprunter l'ordre qu'il cherchait?

Pour qui considère superficiellement l'Ethique, tout semble indiquer que Spinoza se décida pour la géométrie euclidienne. La forme extérieure de l'Ethique est semblable, en effet, à celle d'un traité euclidien. Ici, comme là, des définitions, des axiomes et des postulats sont d'abord posés, d'où l'on tire ensuite un certain nombre de propositions ou théorèmes, de corollaires et de scolies. D'autre part, Spinoza emprunte à Euclide la plupart de ses exemples. Tel est, en particulier, l'exemple du triangle; la démonstration que donne Euclide de cette propriété qu'a tout triangle d'avoir la somme de ses angles égale à deux droits devait être, pour Spinoza, si l'on considère l'emploi fréquent qu'il en fait, un genre parfait de démonstratien. Aussi est-on tenté de croire que l'Ethique est, dans son fond aussi, conforme à l'ordre euclidien.

Il n'en est rien pourtant, car la géométrie d'Euclide ne pouvait satisfaire Spinoza. Une telle géométrie se fonde, en effet, sur des figures, c'est-à-dire sur des images; or, l'image ne peut que masquer l'idée, ou, si elle ne la masque pas complètement, empêche de la penser avec clarté. La géométrie euclidienne n'est donc, en réalité, qu'une forme inférieure de la connaissance, intermédiaire entre la perceptien sensible et la véritable science, celle qui saisit intuitivement l'idée sans la mêler à des éléments étrangers. Pour en juger, il n'y a d'ailleurs qu'à considérer la proposition 19 du livre VII d'Euclide sur la proportionnalité; les mathématiciens qui s'appuient sur cette proposition, dit Spinoza, « ne voient pas... adéquatement la proportionnalité des nombres donnés »; ce qui signifie que cette proposition ne parle pas, pour ainsi dire, à leur esprit, et que ce qu'elle affirme n'est pas saisi intuitivement par eux. En un mot, la proposition euclidienne n'est pas intelligible.

Spinoza recherche, en effet, avant tout l'intelligibilité. Or, un ordre géométrique qui se sert essentiellement d'images et ne sort jamais de la considération des figures ne peut le satisfaire. Ce qu'il veut, c'est un ordre qui s'adresse à l'esprit, un ordre que l'intelligence seule, sans le secours de l'imagination, puisse engendrer d'elle-même. La vérité étant intelligible, la liaison des idées doit être une liaison entre de purs concepts. Il faut donc découvrir un ordre des essences tel que l'entendement concoure seul à sa formation. Cet ordre, que Spinoza ne peut trouver dans Euclide, un philosophe, Descartes, va le lui donner. Aussi, est-ce dans la géométrie proprement cartésienne, ou géométrie analytique, qu'il faut rechercher la véritable nature de l'ordre employé par Spinoza.

* * *

LA GÉOMÉTRIE CARTÉSIENNE.

La géométrie cartésienne est à ce point différente de la géométrie euclidienne que, du temps de Descartes, certains lui refusèrent le nom même de géométrie. Ils alléguaient qu'elle était plutôt une algèbre. Or, c'est justement parce qu'elle est plutôt une algèbre que Spinoza la préféra à la géométrie d'Euclide.

« En la Géométrie, dit Descartes dans une de ses lettres, je tâche à donner une façon générale pour résoudre tous les problèmes qui ne

l'ont encore jamais été». [1]) Cette façon générale, qui n'a égard à aucune matière spéciale, c'est proprement l'objet de la géométrie analytique. Nous ne pouvons ici nous étendre sur la méthode qu'emploie cette géométrie. Tout ce que nous pouvons dire — et cela suffit pour notre sujet —, c'est que la méthode analytique cherche à exprimer les lignes d'une figure par un système de rapports. Pour cela, elle suppose deux droites fixes connues, perpendiculaires l'une à l'autre et situées dans le même plan, par rapport auxquelles elle donne une position à la figure. En définissant chacun des points de la figure en fonction de la distance qui le s´pare de ces deux droites, elle parvient à découvrir la loi de la figure, c'est-à-dire sa loi de construction. La loi ainsi obtenue est exprimée par une formule. Celle du cercle, par exemple, sera $x^2 + y^2 - r^2 = 0$; celle d'une parabole $2\,p\,y = x^2$. Ces formules ne sont autre chose que des équations, et les lettres qu'elles emploient permettent de les appliquer à toutes sortes de figures de grandeur différente. Par là, les problèmes sont simplifiés à ce point que, « par la méthode dont je me sers, écrit Descartes, tout ce qui tombe sous la considération des géomètres se réduit à un même genre de problèmes qui est de chercher la valeur des racines d'une équation ». [2])

Une telle méthode ne pouvait que convenir à Spinoza, parce qu'elle supprime en quelque sorte l'usage des figures. En se servant d'une équation, l'esprit est en face de l'esprit; là où il n'y a qu'un rapport, il ne peut y avoir, en effet, que de l'intelligible. C'est pourquoi Spinoza emprunte à cette sorte d'algèbre géométrique le type de l'intelligibilité parfaite dans l'exemple bien connu des nombres proportionnels. Quand il s'en écarte, ce n'est qu'en apparence; ainsi, lorsqu'il définit le cercle « une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile», il semble tirer sa définition d'images sensibles; en réalité, il se conforme à la géométrie cartésienne qui veut que les figures, pour être étudiées analytiquement, puissent être tracées par un mouvement ininterrompu. Par là, en effet, en obtient une définition génératrice qui donne l'essence du cercle et non ses propriétés. Il s'ensuit que l'entendement seul est actif, et qu'on peut ainsi rapporter la vérité à l'autonomie de l'intelligence. C'est donc parce que la géométrie cartésionne est une algèbre et qu'elle se sert de rapports saisis par la seule force de l'intuition, que Spinoza lui emprunte son ordre géométrique.

---

[1]) *Lettre au R. P. Mersenne,* mars 1636. (Ed. Cousin, t. VI, p. 277).
[2]) *Géométrie.* Livre III, Adam Tannery, t. VI, p. 475.

LA DÉFINITION.

Ainsi, les mêmes conclusions ne cessent de revenir. Au début, c'était l'idée qu'il nous fallait délivrer de tout vêtement sensible. A présent, c'est le système des idées. Mais il ne suffit pas d'avoir déterminé la nature propre des idées et du système des idées; il nous faut pénétrer à l'intérieur même de l'ordre géométrique qui les organise et prendre connaissance, en quelque sorte, de ses rouages et de leur mécanisme.

Puisque l'ordre géométrique est un ordre déductif, il faut à l'origine un objet sur lequel la déduction puisse s'exercer. Cet objet n'est autre que la définition, car — la géométrie en est une preuve — « la voie droite pour inventer est... de former des idées en partant d'une définition donnée ». [1]) Mais une objection se pose immédiatement: l'esprit n'est-il pas libre d'établir, comme il l'entend, une définition et d'enfermer dans cette définition des idées arbitrairement choisies? S'il en est ainsi, la déduction est sans valeur, et l'on arrive à ce résultat que le système des idées ne repose sur rien.

Pour faire une objectien de ce genre, répond Spinoza, il faut que l'on ignore la distinction des êtres réels et des êtres de raison. « Un Etre de raison... n'est rien d'autre qu'un mode de penser qui sert à retenir, expliquer et imaginer plus facilement les choses connues »; [2]) sa définition, si elle a une valeur pratique, est donc dénuée de toute valeur spéculative. Différente est la définition de l'être réel; celle-là exprime une véritable pensée; elle est la définition d'une essence, c'est-à-dire d'un objet de l'entendement qui possède de lui-même une réalité. Car l'essence, nous l'avons vu, s'impose d'elle-même par la seule richesse de la nature. Il s'agit donc pour nous de choisir comme définitions uniquement des définitions d'essences, et, par là, nous échapperons à l'objection précédente.

Ces conditions une fois déterminées, il est facile de préciser les caractères d'une bonne définition. « La conclusion la meilleure, dit Spinoza, est celle qui se tirera d'une essence particulière affirmative »; [3]) car, des axiomes universels, il serait impossible de descendre aux choses singulières. En présence d'une essence particulière, il faut donc trouver une définition qui exprime exactement tout le contenu de cette essence; par là, la définition participera aux qualités de l'essence qui sont la clarté et la distinction. Mais quelle que soit, d'ail-

---

[1]) *De Int. Em.*, 50.
[2]) *Cogitata Metaphysica*, I, chap. 1.
[3]) *De Int. Em.*, 50.

leurs, la définition que l'on établit, ce qu'il ne faut pas oublier, c'est qu'une définition vraie n'est jamais arbitraire et que, si nous pensons son contenu par la seule force de notre entendement, du moins ce contenu a une réalité propre. Et cette réalité propre, qui n'est autre que l'essence, c'est ce qui constitue la vérité intrinsèque de l'idée et la seule chose qui doive être définie.

* * *

PASSAGE DE L'ESSENCE A SES PROPRIÉTÉS.

Si l'on veut entrer plus profondément dans la nature de la définition, ce n'est plus l'essence même à définir qu'il faut considérer, mais le rapport qui relie l'essence en tant que principe aux conséquences que la déduction en tire.

Ce rapport ne consiste nullement dans un rapport de causalité. Un tel rapport ne peut se rencontrer que dans l'expérience. Or, comme l'expérience ne nous fait connaître que des accidents et des existences, il en résulte que le rapport de causalité est sans vérité aux regards de l'entendement. Un rapport, pour être intelligible, ne peut relier qu'une essence à ses propriétés; car l'essence ou, sous un autre point de vue, la notion est immanente à ses propriétés, si bien qu'on ne fait que suivre le développement logique de la notion, lorsqu'on passe de cette notion à ses propriétés. En d'autres termes, par la déduction des propriétés, l'esprit reste en face de lui-même et relie légitimement l'essence qu'il a définie aux idées auxquelles elle se rattache. D'où l'on peut tirer une règle pratique, savoir que dans une définition n'entrent pas les propriétés de la chose; sinon la déduction n'aurait plus d'objet. Si, par exemple, on définit le cercle « une figure où les lignes menées de la circonférence au centre sont égales», on forme une mauvaise définition, parce que l'on indique une propriété du cercle et non son essence. Ce qu'il faudra dire, c'est que le cercle est «une figure décrite par une ligne quelconque dont une extrémité est fixe et l'autre mobile ». Car cette sorte de définition génératrice indique l'essence du cercle, et seulement l'essence.

Ainsi « le concept d'une chose ou sa définition doit être tel que toutes les propriétés de la chose puissent en être conclues »; mais Spinoza ajoute: « alors qu'on le considère seul, sans y joindre d'autre concept ». [1]) La remarque est assez importante pour qu'on puisse

[1]) *De Int. Em.*, 53.

se poser ces questions: Spinoza ignore-t-il que d'une définition donnée on ne peut tirer immédiatement que ce qu'on y a mis par avance? Ignore-t-il surtout que dans les Mathématiques, auxquelles il emprunte le modèle de la déduction, il est nécessaire de considérer conjointement plusieurs définitions? A ces questions, il faut répondre négativement. Car Spinoza lui-même, dans une de ses lettres, [1]) a montré le peu de valeur que présentent ces objections « une fois qu'on a distingué les êtres de Raison et les êtres réels ou essences ». [1]) L'être réel a une richesse telle que ses propriétés s'en déduisent sans qu'on fasse appel à d'autres essences; elles résultent, pour ainsi dire, du rayonnement de l'essence elle même. Donc, passer d'une essence à ses propriétés, ce n'est pas sortir de l'essence; c'est seulement exprimer ce qui est enveloppé dans l'unité de l'essence. Par là, Spinoza a raison de dire qu'il suffit de considérer l'essence et seulement l'essence.

* * *

LA DÉFINITION PREMIÈRE.

Nous nous rendrons mieux compte encore de la fécondité propre de l'essence, quand nous aurons établi l'existence de deux sortes d'essences et par suite de définitions. Pour cela, revenons à ce que nous avons dit de l'intuition. L'intuition joue deux rôles: un rôle au cours de la déduction, en saisissant chacun des concepts qui entrent dans le système de la vérité; un rôle aussi à l'origine de la déduction, en saisissant la vérité première qui fonde le système des idées vraies. L'intuition nous révèle donc deux sortes d'essences d'inégale valeur, suivant la place qu'elles occupent dans la chaîne déductive. Il y aura, par suite, une seule essence première et un grand nombre d'essences secondaires qui dépendront de l'autre.

Cette essence première, qui fonde la vérité, est vraie de toute éternité et tire sa vérité d'elle seule; les autres, au contraire, dont la multiplicité est enveloppée dans l'unité de la première, exprimeront ses propriétés. Il y aura donc deux manières de définir les essences. Dans le premier cas, comme il s'agit d'une chose qui existe par soi, la définition devra être telle qu'on connaisse la chose par sa seule essence. Dans le second cas, au contraire, «comme il s'agit d'une chose créée, la définition devra... comprendre en elle la cause prochaine ». [2])

---

[1]) Lettre 83, à Blyenbergh.
[2]) *De Int. Em.*, 52.

Ces deux définitions, comme on peut en juger par leur objet propre, expriment des essences absolument différentes.

Or, par quelle définition devrons-nous commencer la chaîne de nos déductions afin de découvrir la vérité? Il n'y a pas ici d'hésitation possible; la définition d'une chose incréée est évidemment le meilleur point de départ. La déduction des propriétés montre, en effet, que ces propriétés «sont d'autant plus nombreuses qu'une réalité plus grande est exprimée par la définition, ou, ce qui revient au même, est contenue dans l'essence de la chose définie». [1]) Or, dire qu'une chose est incréée, c'est dire qu'elle possède au plus haut degré la réalité, mieux: qu'elle est une réalité et une réalité qui tire toute sa puissance d'elle-même. C'est pourquoi la définition d'une chose incréée devra être à la base de notre déduction et fonder en raison toutes les propriétés qu'on en déduira. Et, comme la Vérité forme un système et qu'il n'y a pas de vérité isolée, il n'y aura qu'une seule définition de chose incréée. C'est donc de la définition de ce qu'on pourrait appeler la vérité absolue que nous devrons partir pour en déduire, dans l'ordre dû, la chaîne des essences dont elle est à la fois le premier chaînon et l'unité de tous les chaînons.

* * *

LA MÉTHODE RÉFLEXIVE.

Cette méthode, qui consiste à partir d'une idée vraie donnée pour en déduire toutes les idées qui lui sont rattachées, Spinoza l'appelle Méthode Réflexive.

Nul autre nom ne pourrait la mieux désigner. Elle est, en effet, une réflexion sur une idée, c'est-à-dire que tout ce qui est tiré de l'idée n'apparaît pas comme un élément étranger à l'idée, mais ressemble plutôt — nous l'avons vu — à un rayonnement de l'idée. Réfléchir sur une idée, c'est rendre explicite ce qui est contenu implicitement en elle, c'est développer toute sa richesse et montrer sa fécondité propre. Le nom même de Réflexion indique encore autre chose, savoir le rôle joué par l'entendement dans la recherche du vrai. Réfléchir, c'est, en effet, exercer son entendement, et uniquement son entendement Si bien que la méthode n'est pas un instrument extérieur à l'entendement, mais qu'elle est l'acte même de cet enten-

---

[1]) *Eth.* I, pr. 16, Dém.

dement. Spinoza, d'ailleurs, a résumé ces divers caractères en disant que la connaissance réflexive est « l'idée de l'idée » [1]). C'est le terme qu'a déjà employé Aristote dans un sens analogue, lorsqu'il parle de «la pensée de la pensée ». D'un côté comme de l'autre, ce qui est désigné, c'est, en effet, l'activité propre de l'esprit s'exerçant sur lui-même et tirant tout de son propre fond.

Il ne faudrait pas croire que cette méthode, parce qu'elle n'est autre que l'activité de l'entendement, n'a qu'une valeur logique. En effet, « la connaissance réflexive, s'appliquant à l'idée de l'Etre le plus parfait, l'emporte sur la connaissance réflexive des autres idées»;[2]) comme cet Etre parfait a une essence dont la richesse est telle que le système de la Vérité puisse s'en déduire, la réflexion qui s'applique à l'idée de cet Etre a une valeur ontologique. Elle reproduit, en effet, le développement total de la Vérité. Or, la Vérité, comme le dira plus tard Bossuet, c'est ce qui est. Donc, « pour présenter un tableau de la Nature, notre esprit devra faire sortir toutes ses idées de celle qui représente la source et l'origine de la Nature entière, de façon que cette idée soit aussi la source des autres idées ». [3]) Il nous suffira de passer d'une idée concrète, c'est-à-dire d'une essence, à une autre idée concrète, pour que l'ordre logique de nos pensées corresponde à l'ordre naturel des choses. Ce parallélisme entre la pensée et l'être, nous ne pouvons pas encore le concevoir nettement ; mais nous sommes du moins certains de son existence par ce fait que la Vérité est un caractère intrinsèque de l'idée, et que l'idée ou essence possède une réalité.

Nous avons donc, en développant et en interprétant la pensée de Spinoza, répondu par avance à toutes objections qu'on pourrait faire sur la valeur de la Méthode Réflexive. Pour qui a suivi notre purification progressive de l'entendement et compris la richesse de l'idée vraie, il apparaît clairement qu'appliquer la Méthode Réflexive, c'est atteindre l'Etre.

* * *

CONCLUSION.

La première partie de notre travail est achevée. Il nous reste à passer en revue ce que nous avons fait, afin de nous rendre compte

[1]) *De Int. Em.*, 27.
[2]) *Ibidem*, 28.
[3]) *Ibidem*, 28.

des résultats légitimement obtenus et des questions qui demeurent encore sans réponse.

Nous avons intitulé ce chapitre « Du vrai ». Ce titre nous imposait deux sortes de recherches liées d'ailleurs l'une à l'autre; d'abord, la détermination des caractères du vrai; ensuite, la détermination de a méthode à suivre pour atteindre le vrai. Or, nous sommes venus à bout de ces deux sortes de recherches par le seul moyen qui était en notre pouvoir: la dialectique. Après avoir supposé — supposition nécessaire, d'ailleurs — que nous possédions une idée vraie, nous nous sommes élevés dialectiquement à la nature de l'idée vraie pour parvenir enfin à la méthode Réflexive. Nos résultats ont été: en premier lieu, que l'idée vraie est simple ou composée d'idées simples, qu'elle apparaît à l'entendement avec clarté et distinction, qu'elle a une essence ou une réalité propre par laquelle elle s'impose à l'esprit; en second lieu, que les idées vraies forment un système, qu'elles sont enchaînées déductivement les unes aux autres et qu'il suffit de saisir intuitivement la vérité première pour en tirer, par la Méthode réflexive, toute la vérité. Résultats qu'on pourrait résumer sous une autre forme en disant que la vérité est engendrée par l'activité de l'entendement et ne fait qu'un avec cette activité; en un mot, que l'entendement saisit la Vérité et, par suite, saisit l'Etre sans autre secours que sa puissance propre.

Ces résultats, bien que parfaits en leur genre, laissent de côté plusieurs questions. D'abord, comment se fait-il que nous ayons tant de difficulté à penser comme il faut, c'est-à-dire à vaincre l'imagination, à ordonner les idées, à saisir intuitivement les essences? Comment se fait-il aussi que nous puissions atteindre la Vérité? C'est là ce qu'on peut appeler le problème de la connaissance. A ce problème se rattachent diverses questions; par exemple: Quelle est la nature absolue des essences? Quels sont les rapports de la vérité, c'est-à-dire du système des essences, avec ce que nous appelons le réel? Problème que nous ne pouvons résoudre, questions que nous ne pouvons traiter, que si nous connaissons auparavant la Vérité absolue et la Nature humaine. Or, nous avons entre les mains un instrument de connaissance qui n'est autre que la Méthode réflexive. Il nous faut donc, avant de passer au problème de la connaissance et aux questions connexes, déterminer la nature de la vérité première ou de l'Etre Parfait et lui opposer la nature de l'homme, c'est-à-dire d'un Etre dont l'essence dépend de cette vérité première. Ce sera l'objet de notre second chapitre, qui traitera de Dieu et de l'Homme, afin de saisir et leur opposition et surtout leur rapport.

CHAPITRE II.

DE DIEU ET DE L'HOMME.

DE DIEU ET DE L'HOMME

En intitulant ce chapitre « De Dieu et de l'Homme», peut-être donnons-nous à penser que nous nous écartons de notre sujet. Car un pareil titre semble indiquer que nous allons traiter de questions sinon théologiques du moins métaphysiques, c'est-à-dire de questions au plus haut point éloignées du problème épistémologique qui fait le fond de notre étude. Il s'agit donc de chasser cette apparence et de montrer à quel degré l'objet de ce chapitre intéresse le problème du savoir.

Traiter de Dieu, c'est traiter de la Vérité absolue; c'est traiter de l'essence féconde qui tire toute sa réalité d'elle-même et fonde le système du vrai. C'est donc donner une suite logique au chapitre précédent que d'appliquer la Méthode réflexive à l'essence la mieux désignée pour être l'objet de cette méthode. Alors que dans le chapitre « Du Vrai » nous avons exposé les démarches d'un esprit qui recherche la Vérité, nous déterminons à présent la nature de cette Vérité que nous avons atteinte par intuition, au terme de notre recherche. Nous sommes donc logiques avec nous-même, à tel point que notre chapitre serait incomplet s'il n'était suivi de cette étude. Peut-être aurions-nous pu, d'ailleurs, incorporer cette étude à nos considérations sur la Méthode réflexive. Mais, par l'immensité de son objet, la question de Dieu et de l'Homme mérite d'être traitée à part. En lui consacrant un chapitre, nous pourrons donc mettre en lumière son importance, et surtout nous pourrons montrer comment elle intéresse une autre question, celle-là primordiale quand il s'agit du problème épistémologique, la question de la Connaissance.

Traiter de la Vérité absolue, c'est, en effet, être conduit à traiter de la nature humaine, et par là, à traiter de la connaissance humaine. Car la Vérité est une, et rien de ce qui est vrai n'est isolé de cette Vérité. Si donc il y a une vérité de la nature humaine — et il y en a une, ne serait-ce que la possibilité de connaître le vrai, — il faut nécessairement que la Méthode réflexive nous mène à cette vérité qui occupe un rang dans la hiérarchie des essences et qui suppose l'existence d'une vérité première ou absolue. Nous pourrons, de la sorte, comparer la richesse respective des deux essences qui nous intéressent; nous pourrons surtout déterminer la nature de l'essence de l'homme et délimiter ainsi le domaine de la Connaissance; enfin, nous verrons combien l'homme est presque toujours loin de posséder ce domaine. Il sera ensuite facile d'éclairer et de résoudre le problème proprement dit de la Connaissance.

Ce chapitre a donc une valeur spéculative et une valeur pratique. En premier lieu, il détermine la Vérité première à laquelle nous sommes parvenus dans le chapitre précédent; il détermine en outre dans la chaîne des vérités la nature d'un des chaînons qui nous intéressent le plus. En second lieu, il marque les rapports de cette Vérité première et de ce chaînon qui n'est autre que l'essence de l'homme. Par là, il constitue la suite légitime du chapitre « Du Vrai » et l'introduction nécessaire au chapitre « De la Connaissance ».

* * *

DÉFINITION DE LA VÉRITÉ PREMIÈRE. LA SUBSTANCE

Pour définir cette vérité première qui forme le principe du sys tème spinoziste, nous n'avons qu'à nous reporter à ce que nous avons dit de la définition et, en particulier, des deux genres de définition.

L'essence dont nous voulons exprimer le concept fonde toutes les autres essences; elle-même n'est fondée par aucune. Sa définition ne doit donc pas indiquer une cause. Elle ne doit pas non plus indiquer de propriétés, car ce sont justement les propriétés que l'on en déduira. Aussi ne faut-il pas employer, dans la définition, un substantif qui puisse se transformer en adjectif, c'est-à-dire se résoudre en propriétés abstraites. Enfin, et surtout, la définition doit être telle « que, cette définition une fois donnée, il n'y ait plus lieu de poser la question d'existence »; [1]) car l'idée première excluant toute cause, il faut que son objet ne réclame pour son explication d'autre principe que lui-même.

La définition doit donc montrer que nous sommes en présence d'une essence qui se confère à elle-même l'existence. Une telle essence, Spinoza l'appelle cause de soi, indiquant par là cette sorte d'énergie intime qui fait que, l'essence étant posée, l'existence est, elle aussi, posée. Nous n'avons malheureusement que des métaphores pour désigner cette activité efficace de l'essence. Mais ce qu'il nous faut apercevoir clairement sous les métaphores, c'est cette puissance de l'essence, qui dépasse la sphère de la subjectivité pour se poser d'elle-même de toute éternité et pour poser du même coup son existence. L'essence n'est plus l'idée; elle est l'être, elle est la réalité.

Cette définition, qui devra exclusivement exprimer la productivité, si l'on peut dire, de l'essence, est nécessaire pour fonder le système

---

[1]) *Int. Em.*, 55 (II).

du vrai. Il faut que le point de départ du système soit l'essence enveloppant l'existence. En un mot, il faut que l'esprit prenne immédiatement possession de l'être. Sinon, serait-il jamais certain d'atteindre l'être? Il demeurerait toujours au milieu des concepts, et de ces concepts, il lui serait impossible de déduire une réalité. Si donc on veut que le système du vrai ne soit pas une pure phénoménologie, mais corresponde à une réalité, il est nécessaire qu'à l'origine de ce système on se place d'emblée au sein du réel ou de l'être; par là, on établira que les choses sont dans la réalité ou formellement ce qu'elles sont dans la représentation ou objectivement.

Un nom seul peut désigner à la fois cette essence première et cette existence qui lui appartient en propre. C'est celui de substance; car ce substantif ne s'adjective pas. Et la définition qui exprimera la productivité de l'essence première sera la suivante: « Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi; c'est-à-dire ce dont le concept ne requiert pas, pour être formé, le concept d'une autre chose ». [1])

* * *

PASSAGE DE L'ESSENCE A L'EXISTENCE.

Ce passage de l'essence à l'existence qui caractérise la vérité première n'est-il pas une simple abstraction? Il semble que nous franchissions illégitimement la sphère de l'idéalité pour entrer dans celle du réel, et que jamais un concept ne puisse se conférer l'être. D'ailleurs, n'est-ce pas par un raisonnement que nous passons de l'essence à l'existence? Ne disons-nous pas, comme Descartes, que l'essence parfaite, du fait même que l'existence est une perfection, existe nécessairement? Or, il semble étrange qu'un raisonnement puisse fonder une réalité.

Cette objection est sans valeur pour qui a considéré que nous sommes des hommes; c'est-à-dire que nous ne sommes qu'une dépendance de la vérité absolue et que nous pensons dans la durée et non dans l'éternité. Ce passage de l'essence à l'existence n'est un passage que pour nous, qui confondons la nature de la durée et celle de l'éternité. Mais ce qui est hors de la durée ou hors du temps ne peut renfermer de passage; car passage implique temps. Aussi faut-il dire

---

[1]) *Ethique* I, Déf. III.

que, si l'essence se confère à elle-même l'existence, elle se la confère de toute éternité. A ce degré, il n'y a pas de différence entre l'essence et l'existence, si bien que l'existence est l'essence.

L'être s'affirme donc de toute éternité par la seule puissance de son essence. Il n'y a que le raisonnement qui puisse voiler cette identification véritable de l'essence et de l'existence; mais le raisonnement est un fait humain, un acte de l'entendement fini, tandis qu'au sein de la substance il se produit un acte de création éternel qui n'a d'autre cause que lui-même et qui est sans rapport avec l'activité d'un entendement quelconque. D'ailleurs Spinoza dit: « ...un Etre absolument infini... a de lui-même une puissance absolument infinie d'exister, et, par suite, il existe absolument ». [1]) Or, pourquoi dirait-il absolument, et non pas nécessairement, s'il ne voulait pas montrer que l'existence est véritablement un acte de la puissance divine, avant d'être une conséquence logique de la définition de son essence ?

La méthode de Spinoza est donc loin d'être une méthode abstraite. La substance qu'elle pose n'est pas, comme pour Kant, un *x* non connu, mais affirmé; elle n'est pas un concept dont on tire, par déduction, l'existence. Elle est, dit Lagneau, « une réalité perçue, sentie, intérieure; l'argument ontologique perd ici sa forme abstraite cartésienne et antérieure ». [2]) Il faut donc, sous l'abstraction apparente des définitions, découvrir la fécondité de l'essence parfaite; il faut que l'entendement, en concevant cette essence, perçoive instantanément et dans une même intuition le rapport éternellement vrai de cette essence et de son existence. Il faut, pour mieux dire, qu'il s'oublie comme activité pensante et qu'il se place hors du temps, au sein d'une existence éternellement liée à l'essence, c'est-à-dire au sein de l'Etre. C'est là ce que Lagneau appelait le « sentiment religieux de Spinoza » ; [3]) car c'est un sentiment, plutôt qu'une perception de l'entendement, qui nous transporte au sein de l'absolu ou de l'Etre.

* * *

INDÉTERMINATION DE LA SUBSTANCE.

Dire que l'essence première se confère l'existence ou que la substance est ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est, semble-t-il,

---

[1]) *Eth.* I, pr. 11, sch.
[2]) *Revue de Méta. et Morale*, 1895, p. 390.
[3]) *Ibidem*, p. 379.

donner une définition bien vague de cette essence si riche qui fonde la vérité. Ne pourrait-on pas fournir une définition plus précise de la substance, en indiquant quelle sorte d'existence lui appartient?

C'est là chose impossible, si nous en croyons Spinoza, car la Substance est l'être absolument indéterminé. Qu'est-ce, en effet, qu'une détermination, sinon une limitation et par suite une négation? Or, un être qui possède au plus haut degré la réalité ne peut pas présenter une forme déterminée d'existence. Lui attribuer un tel caractère, ce serait introduire en lui la négation, ce serait, par suite, restreindre la plénitude de son être. Il faut oublier, quand on parle de la substance, les formes déterminées d'existence que l'expérience nous fait remarquer. Il ne s'agit pas ici d'un être qui tire toute sa réalité d'un autre être, mais d'un être en soi. Un tel être est l'être par excellence; il est tout; et par là même il est ineffable.

Pour Spinoza, en effet, l'être par excellence est ineffable. Et l'indétermination qui le caractérise, loin d'être une négation, constitue au contraire quelque chose de positif. Il faut que la Substance soit non seulement supérieure à telle détermination particulière, mais encore indifférente à toute détermination. Sinon, elle admettrait dans sa compréhension une forme exclusive de réalité, et par là elle apparaîtrait limitée. Tout ce qu'on peut dire d'elle, c'est qu'elle constitue l'être un et indivisible analogue à l'être des Eléates. Comme la substance spinoziste, l'être des Eléates ne doit son existence qu'à lui-même — τὸ ὄν —; il est sans naissance — ἀγένητον —; il est éternel, sans passé ni futur — ὁμοῦ πᾶν —; surtout il est indéterminé, à tel point qu'on peut seulement affirmer qu'il est un et indivisible — ἕν, οὐδὲ διαιρετόν.

Toutefois, la substance ineffable de Spinoza ne s'identifie pas avec l'être éléatique. Pour les Eléates, l'être exclut la détermination et sa possibilité. Pour Spinoza, au contraire, si la substance en elle-même exclut la détermination, son caractère positif, c'est-à-dire sa puissance, implique comme effet toutes les réalités de l'existence, avec les déterminations qu'elle comporte.

Telle est l'essence première à laquelle nous nous sommes élevés. Pour indiquer toute sa richesse, il nous faut nous borner à dire ce que Malebranche disait de Dieu, savoir qu'elle est « ce qui est ». [1])

* * *

[1]) Malebranche. *Entretiens*, II, p. 29. Ed. J. Simon, 1871.

CAUSES DE CETTE INDÉTERMINATION.

Que la substance, c'est à dire que l'Etre par excellence soit indéterminé, cela semble paradoxal. Car, ordinairement, la richesse d'un être est en raison directe de sa compréhension. Il est donc intéressant de se demander pourquoi Spinoza a été conduit à bannir d'un concept qui exprime l'essence la plus riche de toutes tout ce qui pourrait toucher la compréhension de cette essence.

Spinoza, en abordant la recherche du vrai par l'examen de la vérité première, se propose d'expliquer la partie par le tout; car les autres vérités sont enveloppées par la vérité première qui forme le tout. Sa méthode est analytique, et il veut, d'une seule définition, en tirer toutes les propriétés. Mais, en se proposant un tel but et en employant une telle méthode, une difficulté se dresse: comment expliquer le tout dont on part? Car ce tout, si l'on ne veut pas qu'il soit un pur fait, il faut bien l'expliquer. Spinoza s'est rendu compte de cette difficulté; mais étranger à la méthode synthétique, il ne pouvait en venir à bout en reconstruisant le tout par synthèse. Il ne pouvait, comme le fera plus tard Hégel, rendre raison du tout par l'intermédiaire de concepts rationnellement liés. Quel procédé lui restait-il?

Le procédé qui lui restait, c'était d'affirmer l'indétermination absolue de la Substance. Par là, il lui était complètement inutile de rendre raison d'un tout qui n'avait d'autres caractères que l'unité et l'indivisibilité. La méthode analytique était sauve, et la synthèse n'était d'aucun secours pour expliquer cette essence-existence qui, si elle se posait comme un pur fait, du moins se posait légitimement ainsi. C'est pourquoi Spinoza, en qui on ne peut nier l'influence de son origine juive, ni certaines analogies avec la pensée plotinienne, refusa toute détermination à la substance et crut pouvoir, de cette forme éminente de l'existence, déduire les déterminations particulières de la Réalité.

Il les en déduisit, en effet; mais son illusion a été de prendre la liaison de l'indéterminé et du déterminé pour une liaison de principe à conséquence analytique. Sans doute, l'indéterminé ne se suffit pas à lui-même et, comme Hégel l'a exposé, appelle, pour se compléter, et comme moment opposé, toutes les déterminations sans lesquelles il ne saurait exister. Mais cette solidarité de l'indéterminé et du déterminé, Spinoza n'a pas vu qu'elle provenait de l'insuffisance de l'indéterminé, et il a pris pour la plénitude de l'être la capacité que présente l'indéterminé de recevoir toutes les détermi-

nations. C'est pourquoi, il ne s'est pas aperçu que, dans le passage de l'indéterminé aux déterminations, l'entendement pose ces dernières, mais ne les déduit pas; il ne s'est pas aperçu qu'il ne restait pas fidèle à sa méthode.

Telle est l'illusion de Spinoza. Son importance explique que nous nous soyons arrêtés longuement à la mettre en lumière et que nous ayons ainsi retardé l'exposition de la suite du système spinoziste, ou du moins de la partie qui nous intéresse dans ce système.

* * *

L'ÊTRE ET LES ATTRIBUTS.

Avant de continuer cette exposition, il est bon toutefois de revenir sur nos dernières conclusions. Nous pourrons ainsi résumer les résultats obtenus et nous rendre compte de leur importance au point de vue du problème épistémologique qui constitue le fond de notre étude.

Nous nous sommes élevés dialectiquement à la notion d'une vérité première qui enveloppe toutes les autres vérités. Nous avons montré que cette vérité n'est pas un pur concept, c'est-à-dire un simple produit de l'esprit. Qu'il lui correspond une essence, c'est-à-dire une richesse propre, indépendante de notre entendement. Que cette essence a une fécondité telle qu'elle se donne l'existence. Enfin, que cette essence ou première vérité est toute la réalité, qu'elle est l'être par excellence, la substance. Nous nous sommes donc trouvés en présence d'une théorie originale, bien qu'imitée de celle de Descartes. Nous avons vu une pensée qui, par sa seule puissance, se plonge au sein de l'être, une pensée qui, pour ainsi dire, se dépasse elle-même pour atteindre ce qui est l'être et seulement l'être. Que cet effort soit vain, il n'en représente pas moins un essai original pour résoudre ce que nous avons appelé le problème de la Vérité. A ce titre, il méritait d'être étudié et surtout dégagé des fausses interprétations qui ne voient en lui qu'un effet de la pensée abstraite.

Ces considérations une fois faites, il nous reste à passer de la Vérité première aux autres vérités, de la Substance indéterminée à ses déterminations, dans la mesure où notre problème se trouve intéressé. Mais comment procéder à ce passage? Nous n'avons — comme il résulte de ce que nous avons dit précédemment — qu'à prendre les limitations de la substance en allant de celles qui limitent

le moins à celles qui limitent le plus. De la sorte, nous sommes sûrs d'éviter l'erreur, car cette substance, vérité première, a, dans l'ordre du connaître, une puissance créatrice de lumière égale, dans l'ordre de l'être, à sa puissance causale.

A vrai dire, les premières « déterminations » ne méritent point ce nom. Ce sont des aspects de la substance qui, bien que n'étant que des aspects, expriment au plus haut point la substance. Elles sont donc infinies comme la substance; comme elle encore, elles sont indéterminées; mais cette infinité et cette indétermination, elles la possèdent « dans leur genre », [1]) c'est-à-dire dans l'aspect particulier sous lequel elles expriment la substance. Enfin, elles sont en nombre infini, ou mieux — car le nombre infini implique contradiction — elles sont une infinité. La substance, en effet, enveloppe toutes les formes possibles d'existence. De telles déterminations, Spinoza les appelle attributs, et il définit la substance « un être constitué par une infinité d'attributs infinis ». [2])

* * *

NATURE DE L'ATTRIBUT.

Les Attributs sont les seuls moyens qui nous fassent connaître la Substance, et encore ne nous la font-ils connaître que sous un certain aspect. Connaître, en effet, n'est-ce pas déjà limiter? Aussi Spinoza semble-t-il la plupart du temps considérer l'Attribut comme une pure conception de l'esprit. « J'entends par Attribut, dit-il, dans l'Ethique, ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence». [3]) Ailleurs, après avoir défini la substance, « Par attribut, ajoute-t-il, j'entends exactement la même chose, avec cette seule différence que l'attribut se rapporte à l'entendement, en tant qu'il attribue à la substance telle nature déterminée ». [4]) Ou bien, comparant la substance à un plan qui réfléchit la lumière et l'attribut à la lumière blanche qui est réfléchie, il donne une définition du plan et déclare ensuite: «par blanc, j'entends la même chose avec cette différence que le blanc se rapporte à l'homme qui

---

[1]) *Eth.* I, 16.
[2]) Edit. Saisset. Lettre II à Oldenbourg, p. 320.
[3]) *Eth.* I, Déf. 4.
[4]) Ed. Saisset, Lettre 13 à Simon de Vries, p. 354.

regarde un plan». [1]) L'Attribut est donc la détermination par laquelle l'intelligence s'empare de ce substrat inexprimable qu'est l'Etre, et en fait un objet de pensée.

Mais définir ainsi l'Attribut, n'est-ce pas lui enlever toute réalité et ne lui laisser qu'une existence simplement subjective? Interpréter ainsi la nature de l'Attribut, ce serait fausser la pensée de Spinoza; car ce dernier ne cesse de répéter que les choses sont réellement comme elles sont dans leur essence. Si donc nous voulions dégager la véritable nature de l'Attribut, voici ce qu'il nous faudrait dire. Tout attribut est un prédicat, c'est-à-dire une détermination de la Substance; mais ce prédicat n'est pas distinct de la substance; il est un des aspects d'une substance infiniment riche, et comme tel, il n'est pas inhérent, par définition, aux autres aspects de la même substance. Par suite, il est la substance tout entière comme un prédicat est tout le sujet qui le porte; mais il n'épuise pas cette substance comme le prédicat n'épuise pas le sujet. Ce qui revient à dire, en comprenant cette fois le sens des mots, que l'attribut est la substance, mais dans un certain genre.

L'Attribut est donc à la fois un instrument de connaissance et une réalité. Il est surtout un instrument de connaissance lorsque l'esprit se borne à le considérer exclusivement; car il est loin alors d'exprimer toute la substance. Il est surtout une réalité lorsque l'esprit le considère avec l'ensemble des autres Attributs; car l'ensemble des Attributs «constitue» la substance, non comme une somme, à vrai dire, mais comme une infinité concrète et en même temps une. Si donc les Attributs sont des expressions de la substance, c'est-à-dire des conceptions de l'esprit, il ne faut pas oublier qu'ils sont dans la substance et qu'ils sont par elle; ils ont une réalité parce que c'est l'être lui-même de la substance qui les fonde et les produit.

* * *

PASSAGE DES ATTRIBUTS AUX MODES ABSOLUS.

La Méthode réflexive s'appliquant à l'idée de l'être parfait ou de la Substance — et cette Substance, pourquoi ne l'appellerions-nous pas Dieu? — nous a permis de déterminer la nature des prédicats de cette substance. La nature, disons-nous. Et non pas ces prédicats. Car de ces prédicats, nous n'en connaissons que deux, l'éten-

[1]) Ed. Saisset. Lettre 13 à Simon de Vries, p. 354.

due et la pensée. Cela, toutefois, ne nous empêche pas de concevoir parfaitement le rapport des attributs inconnus à la substance et les rapports qu'ils soutiennent entre eux. Comme les Attributs connus, ils sont la Substance entière, offrant, quoique sous une forme spéciale, tous les traits qu'elle possède en tant que substance; comme eux aussi, ils constituent chacun un absolu qui se suffit à lui-même. Si donc maintenant nous oublions qu'il y a des Attributs inconnus et des Attributs connus, nous pouvons dire de l'ensemble des Attributs: qu'ils ne sont, d'une part, qu'une seule et même chose, puisqu'ils sont la même substance; qu'ils sont, d'autre part, absolument distincts, puisqu'ils sont chacun également la Substance. Il en résulte que connaître un attribut, c'est avoir de la Substance une connaissance parfaite dans son genre.

Cette connaissance, nous ne pouvons d'ailleurs pas l'avoir. Car l'intelligence humaine ne peut s'identifier avec l'Attribut, pas plus qu'elle ne peut s'identifier avec l'Etre. L'Attribut est encore trop près de l'Etre, il exprime trop son essence agissante et ne saurait sans contradiction être immédiatement saisi comme tel par un être fini. Mais il existe un moyen de sortir de cette difficulté. L'Attribut reçoit des limitations, et ces limitations ce sont les modes. «J'entends par modes, dit Spinoza, les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu». [1]) Mais il est évident qu'ici encore il y a des degrés dans la limitation ou la négation que constituent les modes. Et il est évident aussi que nous devrons considérer d'abord les modes immédiats, c'est-à-dire ceux qui sont le plus près de la Substance ou de Dieu, les Modes qu'on pourrait appeler absolus. «Absolus», parce qu'ils dérivent sans aucune condition de l'Attribut, et participent par là de son infinité et de son éternité. De leur nombre sont, pour l'Etendue, le repos et le mouvement, et, surtout, pour la pensée, cet Entendement infini que Spinoza appelle «le fils de Dieu».[2])

* * *

PRÉÉMINENCE EN DIEU DE L'ÊTRE SUR LE CONNAÎTRE.

Ici doit trouver place une remarque intéressante; elle nous servira à éclaircir la notion que nous cherchons à nous faire de l'essence première ou essence-existence; elle nous servira surtout à confirmer ce que nous avons déjà dit de cette essence.

---

[1]) *Eth.* I, Déf. V.
[2]) *Court Traité*, ch. II, De la nature naturée.

Pourquoi l'entendement se trouve-t-il si loin dans la hiérarchie des déterminations ? A vrai dire, cette position semble étrange, surtout lorsqu'elle est affirmée par un philosophe qui n'a qu'une foi, la foi en l'entendement. Or, jusqu'ici, ni la définition de la Substance ni la définition de l'Attribut n'ont exprimé l'idée d'une intelligence appartenant à Dieu. Cela, à la rigueur, se comprend de la Substance. Mais comment admettre que l'intelligence divine ne soit pas un attribut et surtout qu'elle ne s'identifie pas avec l'Attribut Pensée ? Car l'intelligence divine, nous venons de le voir, n'est pas la Pensée ; si elle en est un mode absolu, elle n'en est pas moins un mode, c'est-à-dire une limitation. Toutes choses qui, à la première inspection, semblent inexplicables.

L'explication en est pourtant simple. D'où vient qu'une pareille théorie nous semble étrange ? De ce que nous prêtons à la substance ou à Dieu une intelligence semblable à la nôtre. La nôtre a pour rôle de comprendre, c'est-à-dire de faire sien un objet donné. Mais, en Dieu, il n'y a pas d'objet donné ; Dieu ne perçoit pas au sens propre du mot ; il ne cherche pas à faire sien un univers d'essences qui serait hors de son intellect. La pensée de Dieu, avant d'être intelligence, est donc autre chose ; comprendre, pour elle, c'est recevoir une limitation, c'est ne plus être absolument l'Attribut pensée, c'est ne plus être cet autre chose. En quoi consiste cet autre chose ? Dans une forme absolue d'existence, qui provient de ce que le mode d'être de la pensée ne diffère pas par la forme de celui qui appartient à cette même Substance et à ses autres Attributs. Ce qui revient à dire que la Pensée se pose, avant d'être Intelligence, à titre d'objet existant en soi.

Il y a donc en Dieu prééminence de l'Etre sur le Connaître. D'ailleurs, quand nous considérons ce mode de la Pensée qu'est l'Intelligence ou Entendement infini, ne remarquons-nous pas que cette Intelligence est subordonnée en fait à son objet ? L'entendement n'a, en effet, d'autre nature que celle de l'objet, et c'est parce que l'objet est tel que l'intelligence se le représente d'une certaine manière. Ici encore, il y a prééminence de l'Etre sur le Connaître ; car c'est à l'Etre que le Connaître emprunte toute sa réalité. Il est donc permis de dire que le fond dernier de la substance reste quelque chose d'objectif, indépendant de tout sujet connaissant ; en un mot, quelque chose d'ontologique. Par là, nous confirmons ce que nous avons dit précédemment, savoir, qu'on ne peut affirmer qu'une seule chose de la substance : qu'elle est.

C'est du moins ce qui résulte des principes posés par Spinoza. Nous verrons, plus tard, en traitant de la connaissance, combien

Spinoza s'écarte de ces conclusions. Pour le moment, recueillons cette grande vérité, qui est la suivante: l'être, en tant qu'être, est inconnaissable, et chercher à le connaître, c'est se résigner à ne jamais pénétrer sa nature intime.

* * *

L'OMNISCIENCE DE DIEU.

Ayant achevé notre étude sur la Substance proprement dite, nous avons terminé la partie de ce chapitre qui constitue la suite logique et nécessaire du chapitre précédent. Nous pouvons donc à présent quitter les hauteurs presque inaccessibles de l'Etre pour descendre jusqu'à ce que nous avons appelé le Connaître. Nous établirons de la sorte les principes qui nous permettront d'aborder la chapitre de la Connaissance, entendons: de la connaissance humaine.

Pour comprendre ce qu'est le « Connaître » en Dieu, nous n'avons qu'à considérer ce mode absolu qu'est l'Intelligence. L'Intelligence, en tant qu'elle dérive immédiatement d'un Attribut, l'Attribut Pensée, s'explique intégralement par cet Attribut. Elle l'exprime donc tout entier, et par suite elle participe à son éternité et à son infinité. De là, nous pouvons conclure que Dieu est omniscient, ce qui est une façon de dire que son intelligence est infinie. D'ailleurs, la science n'est-elle pas une perfection? Aussi Dieu, l'être souverainement parfait, doit-il au plus haut point posséder cette perfection. Il est — pour nous qui ne pouvons que le connaître, et non atteindre son être intime — le but de notre connaissance; il est la connaissance parfaite.

Les choses ne pourraient se passer autrement. Quel est, en effet, l'objet de la connaissance de Dieu, sinon lui-même? « Ce ne sont pas des choses extérieures à Dieu, déclare Spinoza, qui sont l'objet de la science de Dieu ». [1]) Mais Dieu étant toute la réalité, il constitue son propre objet de connaissance, si bien qu'on peut dire que « l'objet de la science de Dieu est Dieu lui-même ». [2]) C'est la raison pour la quelle nous avons défini la connaissance réflexive l'idée de l'idée. L'idée de l'idée de Dieu est, en effet, toute la connaissance, puisque Dieu est toute la vérité; et chercher l'idée de l'idée de Dieu, ce n'est pas autre chose que rechercher ce que pense Dieu lorsqu'il se pense comme objet.

---

[1]) *Cogitata Metaphysica*, ch. VII.
[2]) *Ibidem.*

Cet entendement infini qui a pour objet Dieu lui-même ne peut-être qu'intuitif. Il n'y a place en Dieu pour aucune discursion ni pour aucun mouvement de la pensée. Car Dieu ne réalise pas progressivement sa connaissance, comme il arriverait si son intelligence s'exerçait sur un objet donné. Mais en connaissant le principe de tout ce qu'il connaît, c'est-à-dire lui-même, il connaît par là, immédiatement, tout ce qui découle d'un pareil principe. Aussi sa connaissance est-elle une. C'est cette unité d'intuition que Spinoza exprime lorsqu'il appelle l'Entendement l'Idée infinie de Dieu ou qu'il dit: « Il y a en Dieu une seule et simple idée ». [1])

Concluons donc que Dieu est omniscient et surtout qu'il ne peut commettre l'erreur. Car, étant l'être, et se connaissant parfaitement lui-même, tout ce qu'il connaît s'accorde nécessairement avec son objet. D'un mot, il est la connaissance absolue.

* * *

LA VÉRITÉ N'EST PAS UNE CRÉATION ARBITRAIRE DE DIEU.

Dieu connaît donc la Vérité, parce que cette Vérité n'est autre chose que lui-même et qu'elle est, par là, sa propre création. Mais comment faut-il entendre cette création? Est-ce la création arbitraire d'un Dieu indifférent? Où est-ce une création nécessaire découlant de la nature même de Dieu?

Spinoza prend parti pour la seconde opinion, s'opposant ainsi à Descartes, qui affirmait l'indifférence de Dieu et considérait les vérités éternelles comme des effets de la libre volonté divine. Spinoza, en effet, n'est pas du nombre de ceux qui « croient pouvoir démontrer qu'un entendement suprême et une libre volonté appartiennent à la nature de Dieu ». [2]) En Dieu n'existe aucune faculté; Dieu est l'Etre, et ce qu'on est convenu d'appeler les vérités éternelles, c'est seulement la connaissance que Dieu a de lui-même. Par suite, les vérités éternelles, loin de dépendre d'une volonté libre, revêtent la même nécessité que l'Etre lui-même. Si bien que « les choses qui ont été produites par Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon ni dans un autre ordre ». [3])

---

[1]) *Cogitata Metaphysica*, ch. VII.
[2]) *Eth.* I, pr. 17, sch.
[3]) *Eth.* I, pr. 33.

Mais, dira-t-on, raisonner ainsi, c'est subordonner Dieu à un principe supérieur qui le fait être ce qu'il est. C'est lui enlever toute liberté propre. A cette objection, Spinoza répond que les vérités éternelles peuvent découler nécessairement de la nature de Dieu, et constituer en même temps une création libre, mais non arbitraire de Dieu. En effet, Dieu est libre comme l'est une chose « qui existe par la seule nécessité de sa nature et n'est déterminée à agir que par soi-même »; [1]) il est libre parce qu'étant la seule réalité il ne dépend d'aucune influence étrangère, et agit « sans subir aucune contrainte ».[2]) C'est pourquoi la vérité est une création libre, puisqu'elle ne dépend que de Dieu; mais non arbitraire, puisqu'elle est aussi nécessaire que la nature de Dieu, puisque, en un mot, elle est cette nature même.

Cette nécessité interne, qu'on peut appeler liberté, si toutefois on entend par liberté la liberté négative consistant dans l'absence de contrainte extérieure, se rencontre dans tout le système spinoziste. L'essence première elle-même se pose, non comme un pur fait, mais nécessairement et par la seule force de sa définition; autrement dit, l'être est nécessaire aussi bien dans son essence que dans son existence. Cette nécessité, s'il ne la démontre pas, du moins Spinoza l'affirme sans cesse. Et elle lui suffit à prouver que l'ordre géométrique correspond à une réalité, et que la vérité exprimée par cet ordre, bien qu'elle n'ait d'autre auteur que Dieu lui-même, est nécessairement ce qu'elle est.

* * *

L'HOMME EST UN MODE FINI.

Cette nécessité nous permettra de dégager, sans crainte d'erreur, la nature propre de l'homme. Il nous faut, en effet, connaître l'homme avant d'entreprendre le problème de la Connaissance et nous attacher d'autant plus à cette étude que, jusqu'ici, de grands philosophes comme Descartes et Bacon semblent « avoir ignoré la véritable nature de l'Ame humaine ». [3])

Une chose est hors de doute; c'est que, pour connaître l'homme, il suffit de considérer Dieu. Car rien, avons-nous dit, n'est extérieur à la substance. Si l'on supposait l'existence d'un être en dehors de la substance, on la limiterait et on lui enlèverait illégitimement cette

---

[1]) *Eth.* I, déf. 7.
[2]) *Eth.* I, pr. 17.
[3]) Lettres Ed. Saisset, p. 350.

plénitude d'être qu'elle possède par définition. Il faut donc dire que tout ce qui existe découle de la substance et n'est, en définitive, qu'une détermination de la substance. Par suite, tout être appartient à la substance, non pas, assurément, comme une partie appartient à une somme, mais comme un prédicat appartient au sujet qui constitue sa seule raison d'être. De la sorte, étudier l'homme, c'est le rapporter à Dieu.

Il y a d'ailleurs plusieurs manières de rapporter une chose à Dieu. Nous avons déjà vu de quelle façon Dieu est exprimé par les Attributs et par les Modes absolus; les Attributs sont l'expression immédiate de Dieu, et les Modes absolus l'expression immédiate de ces mêmes Attributs. Mais l'esprit ne commence pas par remonter ainsi à l'origine des choses, à saisir la nature dans son infinité. Il commence plutôt par imposer des déterminations finies à la nature, et ces déterminations, loin de se rapporter directement à Dieu, trouvent cette fois leur raison d'être dans une autre détermination particulière. De telles déterminations, Spinoza les appelle Modes finis. Finis, parce qu'ils n'expriment pas toute la substance et que, par là, ils ne se suffisent pas à eux-mêmes. Un mode fini n'implique pas l'existence nécessaire; il requiert un autre mode qui le détermine à être.

Du nombre de ces Modes est l'Homme. L'Homme, en effet, ne possède pas l'existence nécessaire. Il dépend de l'Univers entier, c'est-à-dire des autres modes. Son rapport à Dieu n'est qu'un rapport indirect, ce qui signifie que, s'il dépend de Dieu, il en dépend seulement en tant que ce dernier constitue l'essence d'un autre mode fini de même nature; de même, ce dernier mode dépend de Dieu en tant que ce dernier constitue l'essence d'un autre mode, et ainsi de suite indéfiniment. L'homme tient donc une place inférieure dans la hiérarchie des déterminations; loin d'exprimer intégralement l'Etre, ou simplement un Attribut de cet Etre, il n'est qu'une chose particulière, ce qui revient à dire qu'il limite au plus haut point l'Etre et qu'il dépend lui-même d'une autre limitation, c'est-à-dire d'une autre négation.

Que l'homme ne soit qu'un Mode fini, cela n'est pas fait pour nous décourager. Car il nous reste toujours une voie de salut qui provient de ce que, comme dit St. Paul, «Nous sommes en Dieu et nous nous mouvons en Dieu». Puisqu'en effet nous nous rapportons à Dieu, nous sommes déjà un peu la Vérité; et être un peu la Vérité, c'est pouvoir la connaître, au moins en partie.

* * *

LA NATURE HUMAINE.

Pour pénétrer plus avant dans l'étude de la nature humaine, il nous suffira de préciser ce rapport de l'Homme à Dieu. Laissant donc de côté le rapport que soutient tel homme considéré comme mode fini avec les autres modes finis, essayons d'expliquer ce qu'on pourrait appeler la nature humaine par le moyen des Attributs, c'est-à-dire, en définitive, par Dieu.

L'homme s'explique par les deux Attributs qui sont connus de lui, la Pensée et l'Etendue. En tant qu'il se rapporte à la Pensée, il est Ame; en tant qu'il se rapporte à l'Etendue, il est Corps. Or, qu'est-ce que l'Ame, et qu'est-ce que le Corps? « Le premier fondement de l'Etre de l'Ame humaine, répond Spinoza, n'est autre chose que l'idée d'une chose particulière existant en acte» [1]), c'est-à-dire un Corps, car « l'objet de l'idée qui constitue l'Ame humaine est un Corps, ou, en d'autres termes, un certain mode de l'Etendue qui existe en acte, et rien de plus ». [2]) Ce qui peut se traduire ainsi: l'Ame est l'idée du Corps. Donc, tout ce qui se passe dans le Corps est connu de l'Ame, et ce que l'Ame perçoit, ce sont précisément les changements qui se produisent dans le Corps.

Il n'y a d'ailleurs aucun rapport causal entre l'Ame et le Corps. Leurs essences, en effet, s'expliquent par deux Attributs différents, c'est-à-dire par deux aspects de la Substance qui se suffisent à eux-mêmes. Il n'y a aucune homogénéité de nature entre ce qui est pensé et ce qui est étendu. Si la Pensée reproduit l'Etendue, elle la reproduit d'une façon tout idéale, de la même façon qu'une équation reproduit une courbe réellement existante. Ici, Spinoza dépasse Descartes lui-même. Il affirme l'hétérogénéité absolue de la Pensée et de l'Etendue, à tel point que la Pensée ne doit pas être considérée comme une copie de l'Etendue — car ce serait la copie d'une pensée, puisqu'il faudrait au préalable observer le modèle, — mais comme une représentation rigoureusement interne d'un objet rigoureusement externe. [3])

Comment saurons-nous alors, objectera-t-on, qu'à notre pensée correspond un objet étendu? Car notre Pensée ne peut pénétrer ce qui lui est hétérogène, si bien que nous n'avons qu'une représentation, c'est-à-dire seulement une idée de l'Objet, idée qui, semble-t-il, n'a aucune valeur objective. Mais ici Spinoza retrouve les mêmes arguments qu'il a déjà maintes fois présentés. Que saisit la Pensée, si ce

---

[1]) *Eth.* II, pr. 11.
[2]) *Ibidem*, pr. 13.
[3]) Voir A. Léon, *Les élémenis cartésiens*, p. 168.

n'est l'essence des choses? Or, l'essence est autre chose qu'une manière de penser; elle est, comme l'a déjà montré Descartes, une réalité distincte de l'idée et pourtant enveloppée tout entière dans l'idée. Si donc l'essence d'une chose implique son existence, cette chose existe nécessairement. Or, l'essence de l'Etendue implique l'existence de l'Etendue. Par suite, nous sommes assurés qu'une Etendue réelle correspond nécessairement au concept que nous nous formons de l'Etendue; en un mot, nous savons que l'Etendue existe parce que nous la pensons comme telle.

Nous connaissons donc avec certitude la Nature humaine. Nous pouvons dire qu'elle est à la fois, bien que d'une façon distincte, un Corps existant en acte, si nous considérons l'homme sous l'Attribut Etendue, et une perception de l'Ame, si nous considérons l'homme sous l'Attribut Pensée.

* * *

LES DEUX ESSENCES DE L'HOMME.

Une question se pose immédiatement, dont la réponse sera d'une importance capitale au point de vue du problème de la Connaissance. Si l'Ame humaine est l'idée du Corps, et seulement du Corps existant en acte, arrive-t-il que l'Ame meure complètement lorsque le Corps disparaît de l'existence? En d'autres termes, la nature humaine ne possède-t-elle qu'une existence éphémère?

Pour répondre à cette question, oublions un instant que le mode dont nous nous occupons est la nature humaine, et prenons comme exemple un autre mode déjà cité. Soit un cercle dans lequel se coupent deux sécantes. L'idée que j'ai de ce cercle possède, à vrai dire, une existence en fait, liée à l'existence de la chose et subissant les mêmes vicissitudes que la chose même. Cette idée est ce qu'on pourrait appeler l'âme du cercle, puisque, comme l'Ame humaine, elle reflète tous les changements qui se produisent dans son objet. Mais s'ensuit-il de là que, si ce cercle n'existait pas, il n'y aurait plus d'idée du cercle? S'ensuit-il aussi qu'en dehors des deux sécantes existantes, il n'existe pas, même en tant qu'idées, d'autres sécantes? A ces questions, le bon sens nous force de répondre non, car nous savons bien que l'idée du cercle n'attend pas, pour être vraie, l'existence en acte de ce cercle; nous savons surtout que l'idée vraie est complètement indépendante de cette existence, et qu'elle est autre chose que cette idée ou âme, qui subit les mêmes vicissitudes que son objet.

Il y a donc pour les idées deux manières d'exister. D'une part, elles existent indépendamment des modes finis et éphémères; d'autre part, elles peuvent être liées à l'existence d'un de ces modes. Par suite, si on les rapporte à Dieu comme à leur cause, voici ce qu'il faut dire: toute idée a pour cause Dieu en tant qu'il est infini, ou encore toute idée est comprise dans l'entendement infini de Dieu; en outre, l'idée d'une chose qui existe actuellement a, de plus, pour cause Dieu en tant qu'il est affecté de l'idée d'un autre mode fini dont l'existence est liée à celle de la première. En d'autres termes, il y a une essence intelligible et immuable des choses qui existent, et aussi une âme ou image changeante de ces choses.

Or, l'Ame humaine est l'idée d'une chose existant en acte. Elle est donc en rapport avec Dieu de deux façons. D'abord, elle est en Dieu comme essence intelligible et éternelle; ensuite, elle est en Dieu en tant que Dieu contient, sous l'Attribut Etendue, l'existence actuelle du corps dont l'âme est l'idée. Ce qui revient à dire que l'homme, comme toute chose existant actuellement, est à la fois chose et idée, et de plus est idée en deux sens. Il est idée éternelle, et il est aussi idée réelle; il est essence et il est âme liée à un corps. C'est là une distinction qu'il ne faut pas perdre de vue. On l'oublie souvent, parce que l'homme paraît être avant tout constitué par un corps et une âme liée à ce corps. Mais nous verrons que le propre de la Connaissance est justement de se dégager de cette âme, ou plutôt de la dépasser pour atteindre l'essence intelligible qui forme une idée vraie.

* * *

LES BORNES DE LA CONNAISSANCE HUMAINE.

Nous avons désormais achevé l'étude de Dieu et l'étude de l'Homme. Nous avons montré quelle place l'Homme tient en Dieu, quel est son rang dans la hiérarchie des déterminations de Dieu. Il nous reste, avant de passer au problème de la connaissance, à dégager les conclusions importantes qui résultent immédiatement des principes métaphysiques posés dans ce chapitre.

En premier lieu, nous devons dire que, quels que soient nos efforts, nous ne pourrons jamais atteindre Dieu dans sa nature intime. Car Dieu ou la Substance est, avant tout, « être »; Dieu « est », dans toute la force du terme, et sans que ce terme souffre une détermination particulière. Or, ce qui est l'existence par excellence est impénétrable.

Pénétrer cette existence, c'est, en effet, en donner une traduction, c'est substituer le connaître à l'être, c'est rendre intelligible ce qui est supérieur à l'intelligible. En un mot, c'est exprimer l'inexprimable et, par suite, c'est avouer son impuissance à atteindre un être qui, lorsqu'il apparaît, n'est déjà plus ce qu'il est. Nous devons donc nous résigner à ne jamais pénétrer la nature même de Dieu; tout au plus pouvons-nous le connaître, c'est-à-dire le saisir sous un aspect limité.

Est-il d'ailleurs possible de le connaître intégralement? Pareille connaissance serait possible, sans doute, si tous les Attributs de Dieu nous étaient accessibles. Car Dieu serait alors exprimé complètement — exprimé et non atteint dans son être — par l'infinité des Attributs infinis; tous ses aspects, c'est-à-dire toutes ses déterminations, seraient épuisés, si bien qu'on pourrait dire alors que la connaissance de Dieu est parfaite. Mais nous ne connaissons, nous l'avons vu, que deux Attributs de Dieu. Par suite, notre connaissance de Dieu est destinée à n'être jamais complète; d'un mot, il ne nous est pas possible de connaître Dieu absolument.

Encore pourrions-nous nous contenter de la connaissance de deux Attributs. Car chaque attribut manifestant également l'essence de Dieu, sa substantialité et sa divinité, notre connaissance peut être adéquate, bien qu'elle n'exprime pas Dieu en entier — omnino — Mais nous est-il donné de connaître ces deux Attributs et par là de saisir un aspect de Dieu qui soit complet dans son genre? En admettant que cette connaissance soit possible, il nous faut avouer qu'elle n'est pas ou qu'elle est rarement donnée en fait. Ce que nous connaissons d'abord, ce sont des modes. Car la nature première de l'homme consiste, ne l'oublions pas, dans l'idée d'un Corps, c'est-à-dire d'un mode de l'étendue existant en acte. L'Ame humaine, dans sa nature primitive, est donc bien loin de connaître Dieu!

Nous pouvons donc, d'ores et déjà, affirmer avec certitude qu'il nous est impossible d'atteindre Dieu ou de le connaître absolument. Peut-être pouvons-nous le connaître adéquatement. Mais seulement sous deux de ses aspects, et encore sommes-nous par nature bien éloignés de cette connaissance.

* * *

L'ENTENDEMENT HUMAIN ET LA DIALECTIQUE DE LA CONNAISSANCE.

Si nous sommes par nature bien éloignés de cette connaissance, cela tient à plusieurs raisons qui, toutes, ont rapport à l'entendement humain et à la différence immense qui sépare cet entendement de l'intelligence de Dieu.

L'intelligence divine, en effet, est infiniment supérieure à l'intelligence humaine. Elle est sans limite, tandis que l'autre est bornée. Elle est omnisciente, tandis que l'autre est fragmentaire et ne connaît que par modes, c'est-à-dire par des limitations de la substance. Surtout, elle est intuitive, tandis que l'autre est presque toujours discursive. Si bien qu'il n'y a aucun rapport entre ces deux espèces d'intelligence. Leur ressemblance est toute nominale, et elles conviennent entre elles, déclare Spinoza, « comme conviennent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant». [1]) L'homme, quoi qu'il fasse, ne peut donc jamais connaître Dieu, puisque son entendement est loin d'atteindre en valeur l'entendement de Dieu, c'est-à-dire la connaissance que Dieu a de lui-même.

D'un autre côté, ces deux entendements ne soutiennent pas le même rapport vis-à-vis de leurs objets. L'entendement humain est postérieur aux idées qui le constituent. L'entendement divin, au contraire, « ne peut être de sa nature, postérieur... aux choses qu'il connaît, ni ne peut exister en même temps qu'elles, puisque Dieu est antérieur à toutes choses par sa causalité ». [2]) En outre, Dieu connaît tout d'une façon immédiate, hors du temps; il n'a qu'une idée. Mais l'homme est dans la durée; et son entendement n'est qu'un complexus d'idées qui ne se manifestent que progressivement. Enfin, l'Ame humaine est avant tout l'idée d'un corps, c'est-à-dire une idée variable. A ce degré, elle est donc étrangère à toute vérité, puisque la vérité est immuable.

Telle est la nature de l'Entendement humain, comparé à celui de Dieu. Sa faiblesse ne doit pas nous décourager, car nous avons maintes raisons d'espérer. En effet; d'abord, nous sommes en Dieu; ensuite, nous savons que nous nous expliquons par deux des Attributs divins; enfin, nous savons qu'il y a une essence éternelle de l'Ame humaine. Cette essence éternelle est par définition une vérité; atteindre

---

[1]) *Eth.* I, pr. 17, sch.
[2]) *Ibidem.*

cette essence, c'est donc cesser d'être étranger à la vérité. Une telle voie de salut nécessite à coup sûr un effort, un passage d'une connaissance moindre à une connaissance plus grande. En un mot, il existe une dialectique de la connaissance, qui utilise la voie de salut qui reste au pouvoir de l'homme.

Nous sommes donc amenés par là à traiter de la Connaissance humaine, c'est-à-dire à exposer par quelle dialectique l'homme franchit divers degrés de connaissance et comment cette dialectique est possible dans ses différentes parties.

CHAPITRE III.

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE.

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE.

C'est à dessein que nous donnons à ce chapitre le titre assez vague de « Problème de la connaissance ». Nous voulons montrer par là que ce problème comporte plus d'une question, ou du moins qu'il comporte, à côté d'une question essentielle, plusieurs autres questions de moindre importance qui s'y rattachent.

La question essentielle a trait à la dialectique de la connaissance. Nous nous proposons avant tout de montrer comment l'homme s'élève d'une connaissance inférieure à une connaissance supérieure, c'est-à-dire comment il s'élève dans la hiérarchie des déterminations de Dieu. Nous possédons tous les matériaux nécessaires pour expliquer cette dialectique. Il ne nous reste plus qu'à décrire cette dialectique et à montrer dans le détail, en nous aidant des principes métaphysiques posés dans le chapitre précédent, comment elle est possible. L'exposé de cette dialectique constituera le lien de toutes les autres questions.

Nous avons, en effet, à traiter dans ce chapitre de quelques questions qu'il ne nous a pas été permis d'aborder jusqu'ici ou que nous n'avons fait qu'effleurer. Possédant désormais la Vérité, puisque nous connaissons Dieu, nous pouvons donner une solution définitive à ces questions. Nous pouvons, par exemple, traiter de l'Erreur; car l'existence d'une dialectique de la connaissance prouve qu'il y a une connaissance comportant l'erreur; or, expliquer la possibilité de cette connaissance ce sera, en somme, expliquer la nature et la possibilité de l'erreur. De même, nous sommes amenés à traiter de la nature des essences. Parvenir au terme de la connaissance, c'est, en effet, être au plus haut degré sa propre essence éternelle, c'est se rattacher aux autres essences, c'est aussi se demander le degré de réalité des essences.

D'autre part, traiter de la connaissance, c'est traiter des rapports de l'entendement et de l'expérience. Question qui s'impose, puisque, jusqu'ici, confiants seulement en la puissance de notre intelligence, nous l'avons complètement délaissée. Or, il y a sûrement une connaissance qui tire ses objets de l'expérience; en critiquant cette connaissance, nous sommes donc naturellement conduits à juger de la valeur de l'expérience. Enfin, nous sommes, par le même chemin, conduits à donner notre opinion sur la nature et la valeur de la Science proprement dite, savoir, de la Physique, mais d'une Physique toute mécaniste, comme l'est la Physique de Spinoza.

Ce sont là des questions d'importance secondaire pour le problème qui nous occupe, mais fondamentales en elles-mêmes. En

tout cas, toutes se rattachent au problème de la Vérité. Il est donc légitime qu'elles trouvent place dans ce chapitre.

* * *

LA CONNAISSANCE DU Ier GENRE.

Pour exposer les différents genres de connaissance, il faut naturellement commencer par le genre qui constitue le point de départ de la dialectique. C'est le genre le plus répandu, celui qu'on peut rencontrer chez les animaux supérieurs, celui surtout qu'on rencontre chez les enfants et chez les hommes peu instruits, du moins pendant une partie de leur existence ou à certains moments de cette existence.

Voici des exemples de la connaissance du premier genre. Je sais par ouï-dire la date de ma naissance et le nom de mes parents. Je connais par ouï-dire toute l'histoire, une grande partie de la géographie, ainsi qu'une grande partie des sciences de la nature. C'est là, comme on le voit, une connaissance inférieure. Je n'ai fait aucun effort pour parvenir à cette connaissance; il m'a suffi de retenir ce qu'on m'a dit. Je ne fais non plus aucun effort pour savoir que tel objet est devant moi, que les choses qui m'entourent apparaissent de telle façon; il me suffit d'ouvrir les yeux pour percevoir ces choses; elles aussi me sont en quelque sorte données. C'est de cette façon que je sais que je mourrai, parce que j'ai vu d'autres êtres semblables à moi rencontrer la mort; que je sais que l'huile est pour la flamme un aliment propre à l'entretenir. « Et ainsi ai-je appris presque tout ce qui se fait pour l'usage de la vie ». [1])

Au premier degré de la connaissance, nous connaissons donc, soit par des signes, c'est-à-dire par des mots ou des lettres écrites, soit par expérience, mais par une expérience livrée au hasard des événements, c'est-à-dire une expérience vague. Connaissance par signes et connaissance par expérience vague appartiennent d'ailleurs toutes deux au premier genre, malgré la dissemblance apparente de leur nature. Elles ont, en effet, la même origine, et cette origine ce n'est pas autre chose que l'âme humaine en tant qu'elle est l'idée d'un corps existant en acte.

De tout ce qui arrive dans le Corps, avons-nous dit, une idée est donnée dans l'Ame. Or, le Corps est un mode de l'Etendue et, comme

---

[1]) *De Int. Em.*, 15.

tel, est en rapport avec une infinité d'autres modes ; en un mot, le Corps est constamment affecté par d'autres corps. Il s'ensuit que l'Ame a une idée de ces affections, idée qui lui fait connaître à la fois le Corps dont elle est l'Ame et les corps extérieurs qui l'affectent. En ce sens, elle perçoit ; autrement dit, elle connaît par expérience vague. Elle connaît par ouï-dire lorsqu'au lieu de percevoir des choses elle perçoit des signes ou symboles. Mais toujours, c'est le Corps qui est à l'origine de la connaissance ; ce qui se passe dans l'Ame n'est qu'une traduction de ce qui se passe dans le Corps. De même, c'est encore parce que le Corps se trouve affecté d'une certaine manière que l'Ame se rappelle ce qu'elle a appris par ouï-dire et par expérience vague.

Le premier genre de connaissance est donc la connaissance que possède l'Ame en tant qu'elle est l'idée d'un Corps existant en acte. C'est une connaissance toute passive, c'est le reflet, si l'on peut dire, des changements qui surviennent dans le Corps.

* * *

CRITIQUE DE CETTE CONNAISSANCE.

Des conditions dans lesquelles se produit la connaissance du premier genre, il est facile de déduire la valeur de cette connaissance.

Connaître par expérience vague, avons-nous dit, c'est constater ; et connaître par ouï-dire, c'est savoir ce que d'autres ont pu constater. Par suite, l'homme qui posséderait au plus haut point la connaissance du premier genre serait celui qui aurait fait ou appris le plus grand nombre de constatations. Mériterait-il pour cela le nom de savant ? L'appeler savant, ce serait, à vrai dire, choquer le bon sens. Ce serait, en effet, déclarer que la différence entre le sage et l'ignorant est dans les événements remarquables que l'un d'eux a rencontrés sur son chemin. Or, nous savons que la vérité n'est pas le résultat du hasard, qu'elle ne se laisse pas imposer du dehors, qu'elle n'est pas le fruit d'une constatation. Quelle certitude porterait d'ailleurs en elle une vérité provenant d'une constatation ? Les sens ne nous trompent-ils pas au point que, pendant le sommeil, nous ne savons pas distinguer le rêve de la veille ? Sommes-nous sûrs, d'autre part, de pouvoir garder un complet souvenir de ce que nous avons vu ou entendu ? — Mais passons à des arguments plus décisifs.

La connaissance du premier genre est la connaissance que l'Ame a des affections du Corps. Mais qu'est-ce que le Corps ? Un mode de

l'Etendue en rapport, non avec plusieurs autres modes, mais avec un infinité de modes de même Attribut. L'Ame ne peut donc connaître tous ces modes. Par suite, les changements qui se produisent dans le Corps et qui résultent du rapport de ce Corps avec l'Univers entier restent inexplicables. L'Ame se contente, pour ainsi dire, de les enregistrer. Pour elle, ce sont des événements fortuits et sans lien, ce sont des faits, ce sont des accidents. Or, est-il quelque chose de plus éloigné du vrai que le fortuit et l'accidentel ? N'avons-nous pas dit que, dans le système du vrai, chaque idée était liée aux autres ? Connaître par le premier genre, c'est donc posséder des idées qui, dans leurs rapports entre elles, n'offrent pas les caractères des idées vraies.

Sont-ce d'ailleurs, en elles-mêmes, de véritables idées ? Une idée digne de ce nom exprime la nature d'une chose ; elle est l'essence objective de cette chose et n'a nul besoin pour être vraie que cette chose existe. Au contraire, l'idée d'une affection du corps n'exprime pas la nature de ce corps, ni celle des corps extérieurs. Elle nous fait connaître uniquement l'existence de ces corps, et elle disparaît lorsque les corps cessent d'exister. Or, connaître l'existence d'un être, ce n'est pas le connaître. Car l'existence d'un être — Dieu excepté — n'est pas impliquée dans son essence. Par exemple, un homme n'existe pas parce qu'il est construit de telle et telle façon, mais parce que certaines circonstances le soutiennent et le conservent ; les événements qui l'appellent à l'existence ou qui l'en chassent n'entrent pas dans sa définition, ils sont extrinsèques par rapport à lui, ils dépendent de l'Univers. Par suite, la connaissance du premier genre, en se bornant à étudier, au moyen de l'expérience, les conditions des existences, n'étudie pas les essences des êtres ; elle étudie autre chose que ces êtres.

Connaître par le premier genre, ce n'est donc pas connaître. C'est étudier ce qui ne participe en aucune façon au vrai. Ce n'est pas être dans le faux. C'est être hors du vrai.

* * *

L'IDÉE INADÉQUATE.

Spinoza ne donne d'ailleurs pas aux idées qui correspondent à ce genre de connaissance le nom d'idées fausses. Il les appelle idées inadéquates, voulant exprimer par là, comme il le dit lui-même, que ce sont des idées, non pas fausses, mais mutilées et confuses. Essayons

donc de montrer combien cette appellation est juste en étudiant l'origine et la nature de telles idées.

Le corps humain, seul, est à l'origine des idées inadéquates. Mais est-ce le corps humain tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire composé d'un certain nombre de parties à chacune desquelles correspondrait une idée ? Non. L'idée inadéquate est uniquement l'idée d'une affection, c'est-à-dire d'un changement produit dans le corps. Elle est la traduction du conflit qui a lieu entre l'effort propre du corps pour subsister et les causes extérieures. Par suite, elle « enveloppe la nature du corps humain et en même temps celle du corps extérieur ». [1]) Comme, seuls, les Corps extérieurs nous intéressent, nous considérons les idées inadéquates comme des représentations fidèles de ces corps. En réalité « les idées des corps extérieurs que nous avons indiquent plutôt l'état de notre propre corps que la nature des corps extérieurs».[2]) Telles sont, du moins, toutes les idées qui appartiennent à la connaissance du premier genre.

L'origine de ces idées étant connue, on comprend aisément pourquoi elles sont mutilées et confuses ou, d'un seul mot, inadéquates. Elles sont confuses, parce qu'elles représentent à la fois et indistinctement notre corps et ceux qui agissent sur lui; parce qu'elles sont uniquement les idées des affections, c'est-à-dire les idées d'un changement ou d'un rapport entre plusieurs corps, et non les idées de ces corps. Surtout, elles sont mutilées, parce qu'elles sont détachées d'un tout qui les expliquerait; ce tout, c'est l'idée de ce que Spinoza appelle la « Facies totius Universi ». En effet, le Corps humain étant en rapport avec l'Univers entier, l'idée d'une affection de ce corps réclame, pour être complète et non pas mutilée, l'idée de tout cet Univers.

L'idée qu'on rencontre dans le premier genre est donc une idée inadéquate parce qu'elle est mutilée, d'abord, et confuse, ensuite. Ce n'est pas, à vrai dire, une connaissance. Elle serait connaissance si elle était éclairée, comme cela arrive en Dieu, par d'autres idées; car « Dieu a l'idée du Corps humain ou connaît le Corps humain, en tant qu'il est affecté d'un très grand nombre d'autres idées». [3]) Mais, en l'homme, elle demeure isolée, si bien que «l'Ame humaine ne connaît pas le corps humain». [3]) Tout ce que l'on peut dire, c'est que l'Ame perçoit ce corps, c'est-à-dire qu'elle le perçoit comme existant en acte. Par là, la connaissance du premier genre mérite bien le nom de connaissance inadéquate.

---

[1]) *Eth.* II, pr. 16.
[2]) *Ibidem*, coroll. II.
[3]) *Ibidem*, pr. 19, sch.

L'idée inadéquate est donc l'idée produite dans l'Ame « toutes les fois qu'elle est déterminée du dehors, par la rencontre fortuite des choses, à considérer ceci ou cela »; [1]) c'est une idée qui n'est rattachée à aucune autre et qui, par suite, est incomplète.

* * *

L'IDÉE INADÉQUATE (Suite).

Cette notion d'idée inadéquate joue un rôle si important dans le problème de la connaissance qu'il est nécessaire de la considérer longuement et de dégager son caractère essentiel.

On pourrait définir l'idée inadéquate en disant qu'elle est une idée isolée. On pourrait la définir encore en disant qu'elle est une idée de l'Imagination. Ces deux définitions sont équivalentes; car elles expriment toutes deux ce qu'on pourrait appeler l'inadéquation d'une idée. La première exprime sans commentaire cette inadéquation; dire qu'une idée est isolée, c'est dire, en effet, qu'une idée est incomplète ou inadéquate, puisqu'elle se présente à la manière d'un fait, sans explication. La seconde indique l'origine de cette inadéquation; l'idée inadéquate est toujours l'idée d'un état du corps; en d'autres termes, elle est toujours une image, et, comme telle, elle apparaît isolée, simple donnée au milieu d'autres données qui n'ont entre elles aucun lien intelligible. Quelle que soit donc la définition de l'idée inadéquate, cette définition sera bonne, pourvu qu'elle exprime le caractère essentiel de cette idée, qui est d'être un fragment détaché d'un tout, c'est-à-dire une idée incomplète.

Spinoza déclare avec raison que de telles idées sont « des conséquences sans leurs prémisses ». [2]) Elles sont, en effet, sans raison d'être et n'existent même pas, pourrait-on dire, à titre de conséquences. Elles ne sont conséquences que pour qui sait déjà qu'elles se rattachent à un tout, c'est-à-dire pour qui s est élevé à un genre supérieur de connaissance. Aussi, demeurer dans le premier genre de connaissance, c'est nécessairement avoir des idées inadéquates et en même temps ignorer que ces idées sont inadéquates. C'est croire que l'on connaît, alors qu'on est en dehors de la vérité. C'est donner au Corps, dont on traduit les affections, une existence indépendante qu'il ne comporte

---

[1]) *Eth.* II, pr. 29, sch.
[2]) *Ibidem,* pr. 28, dém.

pas par son essence. En un mot, c'est poser en soi un mode fini et limité et l'ériger pour ainsi dire en Absolu à part du mode infini sans lequel il ne se comprend pas. L'erreur — si l'on veut toutefois employer le terme d'erreur — de la connaissance du premier genre est donc de donner aux idées qui lui appartiennent une valeur qu'elles n'ont pas; une telle connaissance dépasse illégitimement le contenu réel de ses idées propres.

Par suite, que sera la connaissance adéquate? Une connaissance qui ne dépasse pas le contenu de ses idées; une connaissance aussi dont l'objet ne laisse pas croire à une valeur plus grande que celle qui lui appartient. C'est-à-dire une connaissance dont l'objet, rattaché aux autres objets de même nature, apparaisse à la fois délimité et relié au tout dont il ne peut être détaché. Nous pouvons donc nous attendre à trouver, en passant à la connaissance du second genre ou connaissance adéquate, des objets « représentés par leurs idées dans leur état de dépendance vis-à-vis de la réalité autonome dont ils dérivent. Autrement dit, les objets de cette connaissance ne peuvent être que celui qui se suffit à lui-même — c'est-à-dire Dieu — et ceux dont cette première réalité rend compte ». [1])

* * *

LA CONNAISSANCE DU SECOND GENRE.

Pour comprendre la nature de la connaissance du second genre, il suffit de citer quelques exemples d'idées appartenant à cette connaissance.

Ainsi, de ce que je sens un corps et que je n'en sens aucun autre, je conclus clairement, par la connaissance du second genre, « que l'âme est unie au corps et que cette union est la cause de cette sensation ». [2]) J'ignore sans doute en quoi cette union consiste, mais, que cette union existe, cela je le sais avec certitude. De même, « quand je connais la nature de la vision et aussi cette propriété à elle appartenant, qu'un même objet vu à grande distance paraît plus petit que si nous le regardons de près, j'en conclus — toujours par la connaissance du second genre — que le soleil est plus grand qu'il ne m'apparaît ». [3]) Enfin, nous trouvons l'exemple le meilleur d'idées appartenant à cette connaissance dans les mathématiques, comme aussi dans la mécanique. Ainsi, pour savoir quels nombres sont propor-

[1]) A. Léon. *Les Eléments Cartésiens*, p. 270.
[2]) *De Int. Em.*, 15.
[3]) *Ibidem.*

tionnels entre eux, les mathématiciens procèdent de la façon suivante : ils se reportent à la proposition d'Euclide qui indique que dans une proportion le produit du premier terme et du quatrième égale le produit du second et du troisième, et, en s'appuyant sur cette proposition, ils résolvent facilement et avec certitude le problème donné. C'est aussi en s'appuyant sur certains principes posés antérieurement qu'ils concluent toutes les propriétés mécaniques des corps dans l'étendue.

Conclure avec certitude, tel est donc le but de la connaissance du second genre. Qu'il s'agisse de l'union de l'Ame et du Corps, des variations apparentes de la grandeur du soleil, des propriétés des nombres, des propriétés des corps, toujours il se produit un acte de l'entendement par lequel « une conclusion se tire de quelque caractère général toujours accompagné d'une certaine propriété»[1]) ou de quelque principe clairement posé. Un acte de l'entendement, avons-nous dit. Car nous n'avons plus affaire ici à l'Imagination, comme dans la connaissance du premier genre. Nous avons affaire ici à la Raison, c'est-à-dire, non pas à une faculté de l'esprit, mais à la puissance propre de cet esprit auquel appartient l'art de conclure. La connaissance du second genre, en effet, « qui ne se satisfait ni du ouï-dire, parce qu'il peut tromper, ni de l'expérience de quelques cas particuliers, parce qu'elle ne peut donner de règle universelle, consulte la Raison vraie qui n'a jamais trompé ceux qui en font un bon usage » [2]). Connaître par le second genre, c'est donc connaître par la Raison, c'est connaître d'une façon adéquate.

Les mêmes mots reviennent toujours dans Spinoza lorsqu'il parle de la connaissance par la Raison. « Conclure », « art de conclure », «propriétés», tels sont les termes constamment employés. Ces termes nous indiquent le véritable caractère de la connaissance rationnelle ; c'est une connaissance discursive. Elle passe d'un principe à une conséquence, d'une essence à ses propriétés en en saisissant les liaisons, mais uniquement les liaisons. Elle est une connaissance de rapports. Mais la considérer seulement sous cet aspect, c'est oublier ce qui fait qu'elle est adéquate. C'est oublier de montrer comment chacun de ses objets est rattaché au tout dont il dépend. Il nous reste donc à exposer, en nous servant d'exemples tirés des mathématiques et de la mécanique — modèles de la connaissance rationnelle —, en quoi la connaissance du second genre est une connaissance adéquate, c'est-à-dire complète.

---

[1]) *De Int. Em.* 13.
[2]) *Court Traité*, II, ch. I.

LES NOTIONS COMMUNES, BASE DE LA CONNAISSANCE ADÉQUATE DU SECOND GENRE.

Il n'est pas besoin, pour saisir le caractère d'adéquation de cette connaissance, de considérer le raisonnement lui-même. Il suffit de considérer ce que Spinoza appelle « les bases du raisonnement », [1]) et en particulier les bases de ce raisonnement qui s'applique à la connaissance de la nature, comme celui qu'emploient la géométrie et la mécanique.

Voici comment l'esprit peut découvrir de telles bases et s'expliquer leur origine. Tout ce qui est commun à toutes choses, dit Spinoza, et se trouve également dans le tout et dans la partie, ne peut se concevoir que d'une façon adéquate. En effet, ou bien on n'a point cette connaissance, ou bien on l'a tout entière. Mais on ne peut l'avoir en partie, car l'avoir en partie, c'est nécessairement — par définition — l'avoir toute. Or, « tous les corps ont quelque chose de commun ». [2]) « Ils ont d'abord cela de commun qu'ils enveloppent tous le concept d'un seul et même attribut et, de plus, ils peuvent tous se mouvoir, tantôt avec plus de vitesse, tantôt avec plus de lenteur, et, absolument parlant, tantôt être en mouvement, tantôt en repos. » [3]) Par suite, connaître à la fois plusieurs corps, c'est être en état de connaître ce qui est commun à tous. Si donc l'âme humaine est capable de saisir quelques éléments communs aux corps, elle est capable de les saisir tous.

Or, qu'elle soit capable de saisir quelques éléments communs, c'est ce que nous avons déjà déterminé. Nous avons dit, en effet, que les affections du corps humain enveloppent à la fois la connaissance du corps humain lui-même et celle des corps extérieurs. Nous pouvons donc conclure avec certitude que l'âme, puisqu'elle connaît par les affections « ce qui est commun au corps humain et à quelques corps extérieurs par lesquels le corps humain est ordinairement modifié, ce qui est également dans chacune de leurs parties et dans leur ensemble », [4]) connaît d'une façon adéquate les éléments communs de tous les corps. A ces éléments communs, Spinoza a donné un nom, celui de Notions communes. Que représentent ces Notions dans la connaissance par la Raison ? Spinoza le dit lui-même lorsque, par le procédé que nous avons reproduit, il a montré la possibilité d'une

---

[1]) *Eth.* II, pr. 40, sch.
[2]) *Ibidem*, lemme II.
[3]) *Ibidem*, démonstr.
[4]) *Ibidem*, pr. 39.

telle connaissance : « Je viens, dit il, d'expliquer la cause de ces notions qu'on nomme communes et *qui sont les bases du raisonnement*». [1])

Ainsi la connaissance par les notions communes est une connaissance adéquate ou complète, parce qu'elle est intégrale dans chacune de ses parties. Connaître une partie de l'étendue, par exemple, c'est connaître toutes les propriétés, toutes les lois, toute la nature de l'étendue ; un triangle possède les mêmes propriétés dans toutes les parties de l'étendue. Il suffit donc de s'attacher à une partie de l'étendue pour poser quelques principes d'où la Raison déduira clairement toutes les propriétés de l'Etendue. Nous n'aurons plus affaire, comme dans la connaissance du premier genre, à de purs faits, valables pour un point de l'Etendue et à un certain moment du temps, mais à des notions toujours vraies, parce qu'au lieu de correspondre à des événements ou à des accidents, elles correspondent à de véritables idées qui apparaissent, non pas isolées, mais rattachées à une réalité supérieure. C'est parce qu elles apparaissent liées à d'autres et dépendant d'une réalité qui les contient toutes — que cette réalité soit un attribut comme l'Etendue, ou un mode absolu comme le Repos et le Mouvement, ou encore la « Facies totius Universi», — que les idées du second genre sont adéquates, c'est-à-dire complètes.

* * *

L'UNIVERSEL.

Le nom même de « notion commune » est d'ailleurs équivoque et indique très imparfaitement pourquoi l'idée appartenant à la connaissance du second genre est vraie, si l'on peut dire, toujours et partout. La notion commune mériterait plutôt le nom de notion universelle. Car c'est bien l' « Universel » que nous découvre la connaissance par la Raison.

La notion commune est, en effet, une notion universelle et non pas — bien que le nom de notion commune puisse le laisser croire — une notion générale. Nous avons vu ce que sont les notions générales, comme celles de l'homme, du cheval, du chien ; ce sont des idées qui correspondent à des résidus d'images corporelles si nombreuses qu'elles sont devenues indistinctes. Ici, rien de semblable, puisque nous nous sommes élevés à un genre de connaissance qui n'admet

---

[1]) *Eth.* II, pr. 40, sch.

plus l'imagination. Aussi la notion commune, bien qu'elle soit une abstraction comme l'idée générale, est-elle une abstraction d'un caractère particulier. Elle n'est pas un produit de l'imagination, c'est-à-dire, en définitive, du corps; mais un produit de l'esprit ou, mieux, de la Raison. C'est une abstraction rationnelle; par suite, elle a un contenu clair et distinct; elle possède, en un mot, une réalité propre. C'est ce qui a pu faire dire qu'elle est une « abstraction concrète» [1]), par opposition aux idées générales qui sont des « abstractions abstraites ».

Le contenu rationnel de la notion commune fait toute son universalité. L'Universel est, en effet, l'intelligible, c'est-à-dire un produit de la Raison et de la Raison seule. Or, la notion générale n'est nullement intelligible; elle est un fait et, comme telle, elle n'a pas besoin d'être discutée; par suite, elle n'est pas du domaine de la Raison. D'autre part, elle diffère suivant les individus; car les faits ne sont jamais les mêmes, puisque les circonstances varient continuellement. L'Universel, au contraire, ou le rationnel, est vrai pour tous les individus; il n'a pas besoin que tous les individus sans exception en aient pris connaissance; mais il est d'avance vrai pour tous par cela même qu'il est l'Universel, c'est-à-dire l'intelligible. En un mot, ce n'est pas en dehors de l'Universel, par exemple dans la généralité d'une notion universelle, qu'il faut chercher la vérité de l'Universel; mais dans l'Universel lui-même. Cela revient à dire que l'Universel est la condition du général ou, pour le cas qui nous intéresse, que la notion commune est commune — commune à la fois à tous les individus et à tous les objets auxquels elle se rapporte, — parce qu'auparavant elle est universelle.

Ce rapprochement de la notion commune et de l'Universel nous éclaire encore sur un caractère important de la connaissance du second genre. C'est une connaissance qui ne s'occupe pas des êtres particuliers. L'Universel, en effet, pour mériter le nom d'universel, doit être une loi, c'est-à-dire un rapport intelligible; mais il lui est interdit d'être une essence, c'est-à-dire un être. Aussi la notion commune ou notion universelle n'exprime-telle que ce qui se rencontre dans tous les êtres; par là, elle revêt un caractère tout mathématique; elle ne fait que « détacher du tout concret une partie qui demeure homogène au tout ». [2]) En un mot, la notion commune s'applique à tout, mais ne s'applique spécialement à rien.

* * *

[1]) Busolt I, 3, p. 45-46.
[2]) Brunschvicg, *Spinoza*, p. 150.

CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE DU SECOND GENRE.

Sur cette connaissance par les notions communes il est difficile de porter un jugement de valeur. Spinoza, en effet, a apprécié différemment, suivant ses écrits, la connaissance du second genre; il a même commencé par lui refuser le titre de connaissance adéquate. La juger, ce n'est donc pas se borner à dire, comme on aurait pu le croire jusqu'ici, en quoi elle est parfaite; — c'est faire le départ entre ce qu'il y a d'imparfait en elle et ce qu'elle contient de parfait. C'est tenter de dégager ses défauts et ses qualités.

Les défauts de la connaissance du second genre proviennent tous de ce qu'elle est une connaissance discursive. Les notions communes, en effet, ne sont pas données à la Raison immédiatement et telles quelles. Il faut que la Raison s'applique à des objets finis et déterminés pour pouvoir découvrir les lois communes à ces objets. Il faut, en un mot, que la Raison s'applique à un individu pour saisir en lui l'essence commune à tous les individus de sa classe. Par suite, les notions communes ne sont jamais contemplées à titre de données immédiates; elles ne sont pas perçues, mais seulement conclues, en partant de l'individu qui fournit l'occasion de les conclure. Pour mieux dire, elles sont l'objet d'une connaissance discursive, la connaissance discursive étant essentiellement la connaissance qui conclut son objet, avec certitude sans doute, mais qui ne saisit que la nécessité de l'objet, et non cet objet lui même. La connaissance du second genre manque d'une perception claire de son objet.

Par suite, la connaissance du second genre exige des garanties. Il faut veiller à la manière de tirer des conclusions certaines. Sinon, déclare Spinoza, « on tombera aussitôt dans l'erreur ». [1]) En effet, « quand on conçoit les choses de cette façon abstraite et non pas leur véritable essence, l'imagination vient aussitôt produire des confusions ». [1]) Il est donc nécessaire d'être constamment sur ses gardes, si l'on veut que cette connaissance, qui ne pénètre pas son objet et ne l'éclaire pas de la véritable lumière, soit vraie. C'est pourquoi Spinoza, dans le *Court Traité,* appelle cette connaissance «vraie foi»,[2]) montrant par là qu'elle demeure, malgré tout, quelque peu extérieure à l'objet qu'elle saisit avec vérité. Cela tient d'ailleurs à ce fait que ce n'est pas l'objet lui-même qu'elle saisit. Car, par la connaissance rationnelle, « on ne dépasse pas les propriétés, on n'atteint pas l'es-

---

[1]) *De Int. Em.*, 15, Note 2.
[2]) *Court Traité*, II, ch. I.

sence particulière de la chose». [1]) Par là, nous sommes amenés à conclure que la connaissance du second genre est imparfaite en ce sens qu'elle ne s'applique à aucun objet particulier. Elle est la connaissance de l'Universel. Par suite, elle n'est pas pleinement lumineuse, puisque seul est lumineux ce qui a trait à un objet fini et déterminé.

Toutefois, la connaissance du second genre, malgré ses imperfections, demeure une connaissance adéquate, c'est-à-dire complète. Partant d'un individu donné, elle en déduit les lois communes à tous ceux de son espèce; et cela avec certitude, puisque ces lois sont partout ce qu'elles sont dans l'individu considéré. C'est pourquoi la connaissance du second genre est à la fois une source de vérité et une source de certitude. A ce titre, elle nous permet, une fois que nous la possédons, de reprendre et de traiter d'une façon définitive le problème particulier de la Vérité et de l'Erreur.

* * *

L'ERREUR. - ELLE N'EXISTE PAS EN TANT QU'ERREUR.

La nature de l'erreur ne peut être comprise que si l'on se rappelle ce qui a été dit de son contraire, la Vérité. La vérité, avons-nous dit, est l'Etre. Et elle est l'Etre parce que l'essence première, qui mérite à juste titre le nom de Vérité, possède en propre l'existence. Par suite, l'erreur doit être définie l'opposé de l'Etre; d'un mot, l'erreur est le non-être.

Cette définition est capitale en ce sens qu'elle nous permet d'emblée de donner une solution définitive au problème de l'erreur. En effet, il nous faut dès à présent dire — si du moins nous voulons être logiques avec nous-même — que l'erreur n'existe pas en tant qu'erreur; en d'autres termes, « que ce n'est rien de positif qui fait la fausseté des idées ». [2]) Sinon, ce serait admettre l'existence d'un non-être; car, l'erreur étant un non-être, admettre l'existence positive de l'erreur, c'est soutenir cette chose absurde que le non-être existe. Quelle que soit donc la façon d'expliquer l'erreur, il faut écarter d'avance toute interprétation qui accorderait à l'erreur, en tant qu'erreur, un contenu positif. Une telle interprétation renfermerait une contradiction interne et semblerait oublier qu'en définissant l'erreur par le non-être elle s'est interdit à jamais de donner une existence propre à l'erreur.

---

[1]) *De Int. Em.*, 13, Note 1.
[2]) *Eth.* II, pr. 33.

Aussi ne peut-il exister d'idées qui, prises en elles-mêmes, soient fausses. La question ne se pose même pas pour les idées de l'Entendement; car nous avons vu que de telles idées sont toujours vraies. Etant des essences objectives, elles ne peuvent représenter ce qui est dépourvu d'essence; il faut nécessairement qu'elles correspondent à une réalité. Quant aux idées issues de l'Imagination, il est impossible aussi de dire qu'elles soient fausses. Ne sont-elles pas des modes de la Pensée auxquels correspondent, en vertu du parallélisme des attributs, des modes de l'Etendue? En ce sens, « l'âme n'est point dans l'erreur en tant qu'elle imagine ». [1]) Pour le prouver, il est inutile d'ailleurs de recourir à des principes métaphysiques. Une idée n'est-elle pas quelque chose de donné? Or, dire qu'elle est quelque chose de donné, c'est dire qu'elle existe. C'est dire encore qu'elle est une vérité de fait. Chaque idée possède donc une vérité de fait, et cette vérité de fait suffit, dans tous les cas, à la distinguer du non-être.

Quand, par exemple, je considère un bâton plongé dans l'eau et que ce bâton m'apparaît brisé, je ne puis dire que cette image soit fausse. Elle m'est donnée et, comme telle, possède une vérité de fait qui ne me permet pas de la comparer à un non-être. La preuve en est que je suis obligé de l'accepter comme elle apparaît en moi. De même, je suis obligé d'accepter l'image d'un soleil éloigné de deux cents pas, car, « bien que nous sachions que le soleil est éloigné de nous de plus de six cents diamètres terrestres, nous n'en continuons pas moins à l'imaginer tout près de nous ». [2]) Dans ces deux exemples, l'idée, correspondant à une affection réelle du corps, est « donnée » et par suite imposée. En ce sens, elle est donc vraie, puisqu'elle est, par elle-même, une réalité.

Ainsi l'erreur n'existe pas à titre de réalité dans les idées. Il n'y a pas d'idée fausse proprement dite; il n'y a que des idées vraies en ce sens que toute idée, par le fait même qu'elle est idée, correspond à quelque chose, que ce quelque chose soit une essence formelle ou simplement une affection du corps humain. Ce n'est donc pas dans l'idée qu il faut chercher ce qu'on appelle l'erreur.

* * *

---

[1]) *Eth.* II, pr. 17, sch.
[2]) *Ibidem*, pr. 35, sch.

LA VÉRITÉ ET L'ERREUR.

Puisque l'erreur n'est pas dans l'idée, ni dans l'objet de cette idée — car l'idée et l'objet ne sont qu'une même réalité exprimée par des attributs différents — où peut-elle résider, sinon dans le rapport de l'idée avec d'autres idées ?

Considérer un bâton plongé dans l'eau et le percevoir brisé, ce n'est pas, nous l'avons dit, être dans l'erreur. Un homme n'aura pas une perception différente de celle qu'aura un enfant placé pour la première fois en présence de ce phénomène. Mais, être dans l'erreur, c'est ressembler à l'enfant qui ignore que le bâton est réellement droit ; être dans la vérité, c'est savoir comment et pourquoi ce bâton apparaît brisé alors qu'il est droit. De même, l'ignorant et le sage perçoivent le soleil d'une façon semblable ; à tous deux, le soleil paraît se trouver à deux cents pas. Mais il y a une différence entre l'ignorant et le sage. Le premier se trompe en ce sens qu'il ignore la véritable distance du soleil et qu'il croit que cet astre se trouve réellement à deux cents pas. Le second possède la vérité en ce sens que, tout en continuant de percevoir le soleil tout près de lui, il connaît sa véritable distance et sait par quelles lois de l'optique ce même soleil apparaît si petit et si proche, alors qu'il est si grand et si éloigné.

L'erreur est donc dans l'isolement d'une idée qui, par elle-même, est incomplète, et la vérité dans le rapport de cette idée avec les idées qui l'éclairent et la complètent. En ce sens, l'erreur est une privation. Elle est la privation d'idées que nous devrions avoir en tant qu'êtres doués d'entendement, mais que nous n'avons pas, parce que nous nous contentons d'imaginer, c'est-à-dire de connaître par le Premier Genre. L'erreur est donc une moindre vérité ; elle est une vérité imparfaite, en un mot une idée inadéquate. C'est pourquoi Spinoza déclare que « la fausseté des idées consiste dans la privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire les idées mutilées et confuses».[1]) L'idée inadéquate subsiste toujours, comme on a pu s'en rendre compte en analysant la perception du bâton plongé dans l'eau et la perception du soleil. Mais elle n'est pas contraire à l'idée vraie ; elle ne fait qu'exprimer d'une façon incomplète la même réalité que cette idée. Par suite, se tromper, c'est manquer d'une perfection ; et posséder la vérité, c'est compléter une idée par elle-même incomplète, c'est la rendre parfaite.

---

[1]) *Eth.* II, p. 35.

Nous retrouvons ainsi les mêmes conclusions que nous avons énoncées lorsque, nous élevant dialectiquement jusqu'à l'idée vraie, nous avons dit que la vérité réside dans une synthèse. Nous analysions alors l'exemple de la sphère. L'exemple du bâton et l'exemple du soleil montrent encore mieux ce caractère synthétique de la vérité. Avoir l'idée d'un bâton plongé dans l'eau et apparaissant brisé, ce n'est pas, à proprement parler, être dans la vérité ou être dans l'erreur. De même pour l'idée du soleil distant de deux cents pas. Etre dans l'erreur, c'est se contenter de cette idée. Etre dans la vérité, c'est dépasser cette idée, c'est sortir d'elle-même et, par suite, c'est la relier, par une synthèse continue, à d'autres idées. Ainsi, pour le savant, l'idée du soleil à deux cents pas n'est jamais isolée; elle est complétée par la connaissance de l'astronomie et des lois de l'optique, c'est-à-dire par une immense synthèse d'idées qui transforme l'idée première ou inadéquate en idée vraie ou adéquate; en ce sens, l'idée du soleil a besoin, pour être vraie, de la connaissance de l'Univers entier.

La vérité apparaît donc essentiellement comme résidant dans un acte de l'esprit. Elle n'est pas donnée. Ce qui est donné n'est ni vrai ni faux, mais incomplet. C'est l'esprit seul qui dépasse ce donné et peut, par une synthèse continue, qui est le produit de son activité propre, attribuer le caractère de la vérité à ce qui n'est qu'une partie de la vérité. En un mot, la vérité consiste uniquement dans des rapports conçus par l'esprit entre des idées, abstraction faite de toute action extérieure.

* * *

LES DEUX ORDRES DE CONNAISSANCE DANS LEURS RAPPORTS AVEC LA VÉRITÉ ET L'ERREUR.

Nous sommes conduits à distinguer, dans la formation de la vérité, la part de l'imagination et la part de l'entendement. Cette distinction est capitale. Elle explique toute la doctrine de Spinoza sur la vérité et l'erreur. Elle explique même la plus grande partie de son système.

Pour Spinoza, il n'y a pas d'entendement dans la connaissance du Premier Genre, c'est-à-dire dans la connaissance qui nous donne des idées incomplètes ou inadéquates. Imaginer, ce n'est pas penser, au vrai sens du mot. C'est traduire des affections corporelles qui se présentent d'une façon fortuite et qui sont comme imposées du dehors.

En ce sens, la connaissance du Premier Genre n'est ni vraie ni fausse. Car il n'y a pas de vérité dans le pur fait; le fait se produit, s'impose, mais ne se discute pas; il est étranger à toute pensée. Aussi est-ce par un artifice de langage que nous avons pu parler de vérité de fait. En réalité, l'image qui provient de la connaissance du Premier genre, par cela même qu'elle est étrangère à toute pensée, est étrangère en même temps à tout jugement de valeur. C'est seulement en la comparant à l'idée provenant de la connaissance du second genre qu'on peut dire qu'elle est fausse. Mais, en elle-même, elle n'est ni vraie ni fausse, parce qu'elle est un produit de l'imagination seule.

Pour qu'une idée soit vraie, il faut qu'elle soit d'un domaine autre que celui de l'Imagination. Il faut qu'elle soit du domaine de l'Entendement. C'est l'entendement seul qui donne au savant une idée vraie du bâton plongé dans l'eau; c'est l'entendement seul qui lui donne une idée vraie du soleil. Alors que, dans l'idée incomplète du bâton ou du soleil, il n'y avait que de l'imagination, dans l'idée complète du bâton ou du soleil, il n'y a que de l'entendement. Cette distinction radicale de l'imagination et de l'entendement est la preuve évidente que l'idée vraie n'a aucune action sur l'idée fausse. Il est impossible, en effet, étant donné leur hétérogénéité, que la connaissance du Second Genre puisse changer l'affection corporelle correspondant à la connaissance du Premier Genre. Car, dit Spinoza, « la cause qui nous fait imaginer la proximité du soleil, ce n'est point que nous ignorons la véritable distance du soleil, mais c'est que l'affection de notre corps n'enveloppe l'essence du soleil qu'en tant que notre corps lui-même est affecté par le soleil ». [1]) En un mot, il n'y a aucune action possible de l'entendement sur l'imagination.

Par suite, être dans la connaissance du Premier Genre, c'est n'être ni dans la vérité ni dans l'erreur, si l'on considère l'erreur comme quelque chose de positif; mais c'est, par définition, être dans l'erreur, si l'on considère l'erreur comme une privation de connaissance. Au contraire, être dans la connaissance du Second Genre, c'est toujours et nécessairement être dans la vérité. Car il n'y a de vérité que pour celui qui pense, et il suffit de penser pour posséder la vérité. C'est donc à tort qu'on donne à la connaissance du Premier Genre le nom de connaissance. L'imagination est, si l'on peut dire, pure réceptivité; elle est passive et absolument dépourvue de cette activité qu'implique essentiellement le mot connaître. L'entendement, par contre,

---

[1]) *Eth.* II, pr. 35, sch.

est seul capable de connaître. Il s'élève en effet au-dessus du donné, il le complète par des idées et non par des images, c'est-à-dire par des produits de son activité propre qui ne participent en rien de la connaissance toute passive du Premier Genre. En un mot, il n'y a de connaissance que de l'entendement.

Nous retrouvons, ici encore, les conclusions déjà énoncées plus haut. Mais, cette fois, elles nous apparaissent plus claires, et c'est avec une entière certitude que nous pouvons dire qu'imaginer c'est ne pas posséder la vérité, tandis que penser c'est, par définition, «penser vrai». En d'autres termes, la vérité n'est pas de l'ordre de l'imagination; elle est de l'ordre de l'entendement et de cet ordre seul.

* * *

ORIGINALITÉ DE LA THÉORIE SPINOZISTE DE LA VÉRITÉ ET DE L'ERREUR.

Cette distinction profonde de l'entendement et de l'imagination fait toute l'originalité de la théorie de Spinoza sur la vérité et l'erreur. Sans elle, il est impossible de comprendre en quoi Spinoza diffère de Descartes et en quoi il a pu reprocher à ce dernier « de n'avoir pas saisi la vraie cause de l'erreur ». [1])

Nous avons déjà pu nous rendre compte, en reprenant l'analyse bien connue du morceau de cire, que Descartes ne sépare pas radicalement, comme le fait Spinoza, l'entendement de l'imagination. Pour Descartes, la plus simple perception est à la fois le produit de l'entendement et de l'imagination. Elle est le produit de l'imagination en ce sens qu'elle s'applique à des qualités secondes, c'est-à-dire à des qualités qui représentent un état du corps. Et elle est un produit de l'entendement en ce sens qu'elle tire toute sa vérité de qualités premières, c'est-à-dire de qualités qui représentent de pures conceptions de l'esprit. Cela revient à dire que l'entendement et l'imagination sont indissolublement unis dans la perception; l'entendement constituant la forme de cette perception et l'imagination sa matière. Aussi Descartes n'aurait-il pas affirmé, comme Spinoza, que percevoir le soleil à deux cents pas, c'est simplement imaginer. Il aurait dit que la distance même de deux cents pas ne peut être

---

[1]) Lettre 2. Van Vloten, p. 197. Saisset, p. 350.

connue que par un jugement et que l'image du soleil demeurerait un état du corps sans conscience, si l'entendement ne se mêlait intimement à elle et ne lui apportait la vie.

De cette union indissoluble de la forme et de la matière est résultée, chez Descartes, une tendance à affirmer le pouvoir de l'esprit sur le corps. Sans doute, Descartes ne dit pas que la connaissance du vrai soleil modifie la grandeur de l'image qu'on en a. Il sait trop bien, comme on peut le voir dans sa *Dioptrique*, que les phénomènes de vision ont leurs lois propres qu'il est impossible de changer. Mais il admet, dans une certaine mesure, que, si l'entendement rectifie l'idée qu'il possédait, la matière de cette idée subit par là même une rectification. Pour le prouver, il analyse d'ailleurs quelques exemples. Pourquoi la lune apparaît-elle plus grosse à l'horizon qu'au zénith? Pourquoi, lorsqu'on regarde « une montagne exposée au soleil, au delà d'une forêt couverte d'ombre », [1]) la forêt apparaît-elle réellement plus proche de la montagne, dès qu'on connaît sa véritable situation? Sans donner à ces questions une solution définitive, Descartes n'a pas grand'peine à montrer que l'entendement joue certainement un rôle efficace dans ces perceptions et que l'interprétation d'une perception intervient dans la matière même de cette perception.

Par suite, Descartes ne pouvait considérer l'erreur du même point de vue que Spinoza. Pour Descartes, l'idée vraie possède un certain pouvoir sur le faux; elle peut, en une certaine mesure, supprimer ce que le faux a de positif. Pour Spinoza, l'idée vraie ne rectifie aucune espèce d'erreur. Contradiction insoluble évidemment, telle qu'on peut se demander: lequel de ces deux philosophes a raison? Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Elle provient de ce que Spinoza et Descartes n'ont pas choisi le même sujet de méditation. Spinoza n'a considéré que les illusions des sens; or, il est impossible de modifier ces illusions; on ne peut que les éclairer par la connaissance. Descartes, par contre, a surtout considéré les perceptions ordinaires; or, il lui a été facile de montrer que l'entendement modifie ces perceptions en dissipant les apparences et en rectifiant continuellement l'image à laquelle il donne un sens. Tous deux ont donc raison, mais ils se placent à un point de vue trop particulier. Il en résulte que, dans leurs conclusions générales, le premier voit, pour ainsi dire, de l'entendement partout; tandis que le second, au con-

---

[1]) Descartes. *Dioptrique*, Discours 6e.

traire, voit dans l'entendement une connaissance qui n'est jamais mêlée réellement à un autre genre de connaissance et qui se suffit à elle-même.

Spinoza est donc le philosophe de l'Entendement. Il veut sauver la vérité et, pour la sauver, il ne laisse pénétrer l'entendement par aucun élément étranger. Il aboutit ainsi à la « pensée pure » et c'est là, à son avis, le seul domaine possible de la vérité.

* * *

RÔLE ET VALEUR DE L'EXPÉRIENCE.

Il semble pourtant que la connaissance vraie ne puisse se passer de l'expérience, et que cette pensée pure, dont parle Spinoza, entretienne certains rapports avec la connaissance empirique. Cette remarque nous conduit à dégager, dans la philosophie spinoziste, le rôle et la valeur de l'expérience.

Le rôle de l'expérience est d'abord de nous révéler les existences; et c'est à elle seule qu'il appartient de nous les révéler. Nous avons vu, en effet, qu'à l'exception de l'essence divine aucune essence n'enveloppe l'existence. Cette dernière est contingente par rapport à l'essence, à tel point d'ailleurs que l'essence est une, alors que l'existence peut être multiple. Par suite, il est inutile de connaître l'essence si l'on veut déterminer les existences. La connaissance de l'essence de l'homme, par exemple, ne nous fera jamais savoir pourquoi il existe réellement tant d'hommes. C'est donc en dehors de l'essence qu'il faut chercher un moyen de déterminer les existences. Or, ce moyen ne peut se trouver dans la connaissance des modes qui amènent le mode en question à l'existence; car cette connaissance est impossible à cause du nombre indéfini des modes. Il reste que l'expérience seule nous permet de prononcer sur l'existence ou la non-existence d'un mode fini. Il n'y a pas d'autre juge qu'elle en pareille matière.

Cette expérience, dont le principal rôle est de révéler les existences, joue encore un autre rôle. Elle prépare l'avènement de la connaissance adéquate. Elle le prépare en ce sens que, plus nous connaissons d'objets existants, c'est-à-dire de corps, plus nous en saisissons de parties communes. De la sorte, nous sommes nous-mêmes préparés à former des notions communes et à rapporter tous les corps à leur essence propre qui est l'Etendue; en un mot, à atteindre la connaissance adéquate. « C'est pourquoi, déclare Spinoza, notre prin-

cipal effort dans cette vie, c'est de transformer le corps de l'enfant, autant que sa nature le comporte et y conduit, en un autre corps qui soit propre à un grand nombre de fonctions et corresponde à une âme douée au plus haut degré de la conscience de soi, et de Dieu, et des choses. » [1])

Mais si elle prépare l'avènement de la connaissance adéquate, l'expérience ne donne toutefois pas passage à cette connaissance. Expérience et connaissance adéquate sont en effet irréductibles. Spinoza, à l'opposé de Leibniz, ne conçoit pas une raison qui se manifeste graduellement dans l'homme et succède d'une façon continue aux perceptions confuses, c'est-à-dire à la connaissance par expérience. La connaissance empirique ne peut que hâter l'avènement de la connaissance adéquate; mais elle n'en constitue pas un moment. Aussi, quand cet avènement se produit, se produit-il d'un seul coup. C'est donc sa propre pensée qu'exprime Spinoza lorsque, dans les Principes de la Philosophie de Descartes, il dit que les sens « peuvent déterminer seulement l'entendement à penser ceci plutôt que cela... ». [2]) Car il est impossible que ce qui est image ou représentation d'un état du corps humain donne, en soi-même, passage à ce qui est idée, c'est-à dire pure conception de l'entendement.

Ainsi l'expérience ne peut donner la vérité, puisqu'elle est hétérogène à la vérité. Nous pouvons donc, dès à présent, conclure que la science ou ce qui, dans l'acception ordinaire du terme, constitue le système des idées vraies connues sur l'Univers, ne doit pas être un produit de l'expérience. Tout au plus cette science peut-elle être préparée par l'expérience; mais elle lui reste, dans son fond, absolument étrangère.

* * *

LA SCIENCE DE LA NATURE.

Il est d'ailleurs difficile de savoir d'une façon certaine quelle conception Spinoza se faisait de la Science. Par suite de l'insuffisance de textes, nous en sommes réduits à des hypothèses; la seule chose que nous puissions faire, c'est de montrer d'abord quel est, dans la Science de la Nature, telle que l'entendait Spinoza, l'apport de la connaissance sensible; de dégager ensuite les véritables caractères

---

[1]) *Eth.* V, pr. 39, sch.
[2]) *Principes de la Philosophie de Descartes*, II, pr. 6, sch.

de cette Science, lorsqu'elle est parvenue à son point de perfection; de déterminer enfin le rôle d'une telle Physique dans l'explication des phénomènes naturels.

La connaissance sensible est évidemment le point de départ d'une Science de la Nature, puisque, sans elle, avons-nous dit, nous ne pourrions connaître les existences. C'est elle, en un mot, qui donne à la Science une matière sur laquelle elle puisse s'exercer. Mais peut-elle lui donner aussi ce sans quoi la Science ne serait pas Science, c'est-à-dire le moyen de déterminer les lois qui régissent les rapports des existences entre elles? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de rappeler ce que nous avons dit de la connaissance sensible, savoir qu'elle est constituée uniquement par les idées des affections de notre corps, en d'autres termes, par des Modes de la Pensée. Or, tout mode de la Pensée doit s'expliquer par l'attribut Pensée, car, dit Spinoza, « les modes de chaque attribut ont pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous l'attribut dont ils sont des modes, et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut.» [1]) Si donc nous pouvons expliquer l'idée d'une affection corporelle par l'attribut Pensée, nous aurons dépassé par là ce qu il y a d'incomplet dans une telle idée et nous aurons fait œuvre de science. Mais pareille explication n'est pas possible, car l'idée d'une affection du corps ne s'explique pas directement par l'attribut Pensée. « L'idée d'une chose singulière existant en acte, déclare Spinoza, a pour cause Dieu, non en tant qu il est infini, mais en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée d'une autre chose singulière existant en acte, idée de laquelle Dieu est cause pareillement en tant qu'il est affecté d'une troisième, et ainsi à l'infini.» [2]) Il en résulte que, pour l'homme, tout mode de la Pensée dérivé de la connaissance sensible, demeurera toujours inintelligible à la manière d'un fragment qu'il nous est impossible de compléter entièrement. Car, à moins de connaître la Nature pensante dans sa totalité — connaissance qui n'appartient qu'à Dieu —, pareil mode restera toujours sans explication; il ne sera donc qu'un fait dont nous ignorerons la loi de production; par suite, il ne sera pas objet de science.

Ainsi, la connaissance sensible paraît incapable de nous faire dépasser l'ordre des existences et de nous donner l'explication des phénomènes naturels. Jamais elle ne nous révélera véritablement « les causes extérieures qui, sans doute, agissent suivant des lois

---

[1]) *Eth.* II, pr. 6.
[2]) *Eth.* II, pr. 9.

déterminées et invariables, mais nous demeurent inconnues, étrangères qu'elles sont à notre nature et à notre puissance propre ». [1]) S'il arrive que nous croyions expliquer l'idée d'une affection du corps, cette explication sera nécessairement incomplète, et il restera toujours dans une telle idée une part d'irrationnalité qui est due justement au caractère inadéquat de cette idée.

* * *

LA SCIENCE DE LA NATURE (Suite).

Peut-être existe-t-il une voie qui nous permette d'échapper à la servitude du fait et d'expliquer, en partie du moins, mais le mieux possible, chacune des idées qui constituent la connaissance sensible. Pour essayer de découvrir cette voie, considérons, non plus la Nature pensante, mais la Nature étendue; autrement dit, au lieu de considérer les idées des affections du corps dans leurs rapports avec l'attribut Pensée, considérons, cette fois, les affections du corps dans leurs rapports avec l'attribut Etendue. Cette position est permise, puisque le point de vue est au fond identique dans les deux cas. Spinoza ne dit-il pas en effet que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » ? [2]) Essayer d'expliquer un mode de la Pensée par la Nature Pensante et essayer d'expliquer le mode de l'Etendue correspondant par la Nature Etendue, reviennent donc à la même opération.

Or, si nous remarquons que les modes de l'Etendue ne nous sont connus que par les affections de notre corps, le problème nous apparaît être le suivant: comment expliquer l'affection du corps par le corps lui-même et par les autres modes de l'Etendue ? Ou, en d'autres termes, comment rattacher notre corps à toute la Nature Etendue ? D'ores et déjà, nous pouvons dire que pareille explication est condamnée à demeurer toujours incomplète. Il est, en effet, tout aussi impossible à l'homme de connaître l'infinité des modes de l'Etendue que de connaître l'infinité des modes de la Pensée. Par suite, quelque grand que soit le nombre des corps que nous connaissions, jamais ce nombre ne sera suffisant pour expliquer l'affection qui se produit dans notre propre corps; car l'explication complète de cette affection nécessiterait la connaissance de la Nature Etendue dans sa totalité. Mais ce

---

[1]) Saisset. Lettre 22. (42e), p. 391-392.
[2]) *Eth.* II, pr. 7.

que la réflexion nous permet surtout de conclure, c'est que l'affection corporelle nous donne uniquement la connaissance de ce qui est commun à notre corps et aux corps extérieurs. « Car, dit Spinoza, l'idée de l'affection qu'éprouve le corps humain, enveloppe à la fois la nature du corps humain et celle du corps extérieur. » [1]) Par suite, nous ne pourrons jamais connaître l essence d'une chose au moyen des affections de notre corps; « ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne constitue, en effet, l'essence d'aucune chose singulière». [2]) Il semble donc bien que la connaissance sensible soit au plus haut point limitée. Elle est bornée, si l'on peut dire, en surface, puisqu'elle ne nous fait connaître qu'un nombre trop restreint de corps, nombre insuffisant pour expliquer chaque affection corporelle. Elle est en outre bornée en profondeur, puisque, par elle, nous ne connaissons que ce qui est commun aux divers corps et que la nature propre de chacun d'eux nous échappe.

Est-ce à dire que notre essai d'explication d'un mode de l'Etendue par la Nature Etendue soit voué complètement à l'insuccès ? Bien qu'une telle explication apparaisse extrêmement limitée, peut-être offre t-elle un moyen de sortir de la servitude du fait. Spinoza ne dit-il pas que « ce qui est commun à toutes choses et se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être connu qu'adéquatement ». [3]) N'y aurait-il pas, dans cette connaissance adéquate, à laquelle donne accès la connaissance sensible, le germe d'une Science de la Nature ? C'est ce que la considération des Notions Communes va nous permettre de déterminer.

* * *

LA SCIENCE DE LA NATURE (Suite).

S'il existe, grâce aux Notions Communes, une science de la nature, cette science offre, à coup sûr, des caractères particuliers qui la distinguent de la connaissance sensible. Cette dernière, en effet, nous apparaît incapable de fournir par elle-même le véritable savoir. Tout au plus peut-elle donner accès à une science. Aussi, le véritable savoir, très éloigné de la connaissance sensible qui, seule, nous révèle les existences, demeurera-t-il au-dessus de l'ordre de l'expérience.

L'esprit, en effet, part de l'expérience pour former les Notions appelées communes. S'il ne percevait pas à la fois le corps humain

---

[1]) *Eth.* II, pr. 16.
[2]) *Ibidem*, pr. 37.
[3]) *Ibidem*, pr. 38.

et les corps extérieurs, jamais il ne découvrirait les propriétés qui sont communes à ces divers corps. Mais est-ce à dire que de telles Notions, « qui doivent être perçues par tous adéquatement, c'est-à-dire clairement et distinctement », [1]) appartiennent véritablement à l'ordre de connaissance d'où elles semblent avoir été tirées ? A cette question nous avons déjà répondu négativement, lorsque nous avons étudié ces Notions dans leur nature propre. Nous avons vu qu'elles appartiennent au domaine de la Raison, puisqu'elles sont l'objet d'une connaissance adéquate et que jamais le caractère d'adéquation ne peut être dit appartenir à la connaissance sensible. Si donc les Notions Communes paraissent tirées de l'expérience, elles sont, en réalité, des concepts formés par l'entendement et d'une nature absolument distincte de celle des images fournies par les sens. Seulement la vraie science, qui n'est autre que la Science des Notions Communes, use de l'expérience à titre d'auxiliaire pour tirer, du fond même de l'entendement, ces Notions Communes. Il est donc vrai de dire que la Science de la Nature est, pour Spinoza, au-dessus de l'ordre de l'expérience.

On peut d'ailleurs s'en rendre compte en lisant, dans le second livre de l'*Ethique*, le petit nombre de propositions qui contiennent la partie de la Physique jugée par Spinoza indispensable à connaître. La Physique de Spinoza est une Physique mécaniste, à ce qu'il apparaît. Toutes les transformations qui se produisent dans l'Univers des corps sont explicables par les lois mathématiques du mouvement, c'est-à-dire par des lois entièrement découvertes par l'esprit. Le point de départ de la déduction est la variété des choses qui s'explique « par un attribut exprimant une essence éternelle et infinie » ; [2]) de cette variété, Spinoza déduit les rapports tout mécaniques des divers corps entre eux. Mais l'expérience n'intervient pas dans l'élaboration purement rationnelle de ces lois. La Physique spinoziste est donc au-dessus de l'ordre de l'expérience ; l'esprit trouve en lui-même les lois qui régissent l'Univers des corps. Il en résulte que la Science de la Nature est, pour Spinoza, une science intemporelle. Il le semble, du moins, puisqu'une pareille science est formée de notions adéquates, c'est-à-dire intelligibles, et que notre connaissance de la nature est condamnée à demeurer une connaissance inadéquate, c'est-à-dire une connaissance des sens. Comment, dans de telles conditions, pourrait-on appliquer la Science de la Nature à la connaissance de la Nature elle même ?

---

[1]) *Eth.* II, pr. 38. Corol.
[2]) Saisset. Lettre 37, p. 427.

Pourtant, Spinoza n'a pas pu se résoudre à croire que la véritable connaissance ne puisse avoir d'application pratique. L'Ethique n'est-elle pas une théorie de la libération de l'homme par rapport à la nature au moyen de la connaissance adéquate de cette nature? Cherchons donc comment Spinoza a pu concevoir cette application de la Physique aux faits de la Nature.

* * *

LA SCIENCE DE LA NATURE (Fin).

La méthode d'application de la Physique aux phénomènes naturels n'est pas autre chose que ce que nous appelons l'expérimentation. Spinoza a vu, en effet, que, si la connaissance empirique est illusoire, il existe du moins une connaissance qui — sans être purement empirique, c'est-à-dire livrée au hasard des sensations — s'appuie du moins sur l'expérience et obtient des résultats valables. Il faut, dit-il dans le seul texte où il ait parlé de l'expérimentation, « savoir nous servir de nos sens et faire, d'après des règles et un ordre indiqué, des expériences suffisantes pour déterminer la chose que l'on étudie, de façon à conclure selon quelles lois des choses éternelles elle est faite et prendre connaissance de sa nature intime ». [1]) En d'autres termes, l'entendement peut diriger l'expérience et supprimer par là le caractère fortuit et inexplicable de nos sensations. Mais comment Spinoza entendait, dans le détail, cette tâche de l'entendement, c'est ce qu'il se proposait de dire et qu'il n'a jamais dit. Peut-être pensait-il que Descartes avait suffisamment traité pareille question. Sa pensée, en tout cas, nous reste sur ce point complètement inconnue.

En rapprochant ces quelques considérations sur la méthode expérimentale de nos considérations précédentes sur la Physique, nous pouvons tout au moins nous faire une idée d'ensemble de la Science telle que la concevait Spinoza. Il semble que, pour Spinoza, la Physique, science parfaite, parce qu'elle est une pure construction de l'esprit, puisse s'appliquer aux données de l'expérience et expliquer en partie, c'est-à-dire d'une manière imparfaite, les phénomènes sensibles. La Physique, en effet, est parfaite en elle-même; si elle nous semble imparfaite, c'est uniquement parce que nous ne connaissons pas toutes les causes des phénomènes et que, par suite, nous ne pouvons appliquer entièrement cette Physique à l'expérience. Autrement

---

[1]) *De Int. Em*, 59.

dit, si l'on nous permet cette comparaison, la Physique, telle que l'entendait Spinoza, ressemble à un traité de Géométrie supposé parfait, mais qui nous servirait peu, parce que, des problèmes étant posés, nous ne connaîtrions pas toutes les données nécessaires à leur résolution et que, par conséquent, nous ne pourrions appliquer tous les principes contenus dans ce traité. Cette conception, d'ailleurs, n'a rien qui puisse nous étonner. Quel est, aujourd'hui même, le savant qui puisse se dire certain d'expliquer intégralement un phénomène ? Pareille explication demeurera toujours impossible, car elle nécessiterait la connaissance de toutes les causes qui concourent à produire ce phénomène, connaissance qui est, selon toute évidence, refusée à l'homme.

Toutes ces idées, Spinoza, s'il avait vécu, les eût développées. L'intérêt aurait surtout été de savoir en quel sens Spinoza s'est éloigné de Descartes, dont il trouve « les principes de la Physique inutiles, pour ne pas dire absurdes ». [1]) Mais l'insuffisance des textes nous empêche de déterminer avec certitude quelle eût été, au fond, cette physique spinoziste qui, tout en demeurant fidèle au mécanisme, se fût trouvée différente de la Physique cartésienne. Spinoza s'est contenté de traiter de la Science dans la mesure où elle est utile à la solution des problèmes qu'il se propose. Il suffit pour lui d'avoir montré que cette science, qui appartient à la connaissance du second genre, a l'avantage de nous faire concevoir chaque mode fini comme rattaché aux autres modes et, par là, de supprimer le caractère inadéquat qui s'attache à la connaissance sensible d'un tel mode. Mais comment, en fait, on peut rattacher chaque mode aux autres modes, Spinoza ne le dit pas, parce qu'il juge la question pour le moins inutile. S'il faut en croire Lagneau, Spinoza a vu la difficulté de cette question et, s'il ne l'a pas résolue, cela tient aussi à ce que ses idées n'étaient pas, sur ce point, absolument arrêtées. « Spinoza, croit pouvoir affirmer Lagneau, est plus scientifique que Descartes. Il ne finit pas son discours de la méthode faute d'expériences, et il meurt en cherchant à émender son système sur un point essentiel. » [2])

* * *

LA CONNAISSANCE DU TROISIÈME GENRE.

Le Second Genre nous élève jusqu'à la connaissance de la vérité. Il nous permet de constituer une science qui fait disparaître la fausseté

---

[1]) Lettre 81, à Tschirnhaus.
[2]) *Revue de M. et M.*, 1895, p. 380.

de chaque mode fini en le concevant comme rattaché au tout dont il fait partie. Mais, « s'il nous permet de conclure sans danger d'erreur, il n'est cependant pas, par lui-même, un moyen d'atteindre à notre perfection ». [1])

Il existe une autre façon de connaître, autrement parfaite que la connaissance rationnelle. Lorsque, par exemple, je sais quelle est l'essence de l'âme, je sais en même temps et d'une manière certaine que l'âme est unie au corps. Je le sais, dis-je, en même temps; car ce n'est pas là le résultat d'une conclusion, mais d'une aperception immédiate. De même, je sais d'une manière certaine et immédiate que deux et trois font cinq, que deux lignes parallèles à une troisième sont parallèles entre elles. Un grand nombre de vérités me sont ainsi connues, sans qu'il me soit nécessaire de les prouver. Telles sont la plupart des propositions d'Euclide qui, dit Spinoza, « sont perçues par le premier venu avant d'être démontrées ». [2]) L'exemple bien connu de la proportionnalité des nombres en est une preuve; je n'ai nul besoin de faire un raisonnement pour savoir que six est la quatrième proportionnelle aux nombres deux, trois et quatre. Mais, il faut l'avouer, « très peu nombreuses sont les choses que j'ai pu jusqu'ici connaître d'une connaissance de cette sorte ». [3])

Le principal caractère de cette connaissance est de donner une certitude immédiate. Il est visible, en effet, dans chacun des exemples cités, que « par cela même que je sais une chose, je sais ce que c'est que de savoir quelque chose ». [4]) Inutile de prendre un détour pour me prouver à moi-même que j'ai atteint la vérité. Je me place d'emblée au sein de cette vérité, et c'est uniquement parce que je possède l'idée vraie que je suis certain de la posséder. Cette certitude immédiate, résultat de la connaissance même, est d'ailleurs nécessaire. Sinon, comment serais-je jamais certain d'être en possession de l'idée vraie, s'il me fallait me démontrer à moi-même que je suis certain? La certitude suit nécessairement la vérité. Elle la suit logiquement. Mais, en réalité, comme il apparaît dans la connaissance immédiate du troisième genre, elle se confond avec elle. Il suffit que je sache pour qu'en même temps je sache que je sache.

Un nom seul peut désigner cette connaissance, parce qu'il exprime ses caractères essentiels, l'immédiateté et la certitude. C'est celui de connaissance intuitive. L'intuition, en effet, n'est autre chose

---

[1]) *De Int. Em.*, 24.
[2]) *Tract. Théo. Pol.*, Appuhn, p. 394, note.
[3]) *De Int. Em.*, 15.
[4]) *Ibidem.*

qu'une aperception instantanée d'un objet, une vision, si l'on peut dire, de cet objet lui-même. Aucun intermédiaire entre l'intuition et l'objet perçu. Aussi une telle connaissance « n'a-t-elle besoin ni du ouï-dire, ni de l'expérience, ni de l'art de conclure ». [1]) C'est pourquoi Spinoza déclare que, si les mathématiciens voient la proportionnalité des nombres, « ce n'est point en vertu de la proposition d'Euclide, mais intuitivement et sans faire aucune opération ». [2]) Car l'intuition est une vision supérieure; comme la vision ordinaire, elle saisit immédiatement son objet; mais elle diffère de la vision ordinaire en ce sens que cet objet est un objet idéal, intelligible; en un mot, une essence. Ce sont, pour employer une métaphore, les yeux de l'Ame qui constituent les organes de l'Intuition.

Ainsi se présente la connaissance intuitive. Déjà elle nous apparaît parfaite, parce qu'elle est immédiate et certaine. Mais nous n'avons encore considéré que ses caractères extérieurs; il nous reste maintenant à pénétrer sa nature intime.

* * *

NATURE DE LA CONNAISSANCE DU TROISIÈME GENRE.

Pour comprendre la nature de la connaissance intuitive, il suffit de comparer cette connaissance à la connaissance rationnelle. En analysant successivement ce qui distingue ces deux genres de connaissance dans leur mécanisme, dans leur objet et dans leur rapport avec l'objet, nous serons en mesure de déterminer la nature du premier et les raisons pour lesquelles il se trouve supérieur au second.

Le mécanisme de la connaissance intuitive est simple. Mieux vaut dire même qu'il n'apparaît pas. L'esprit, en effet, connaît instantanément son objet et en prend possession sans détour aucun. Aussi n'y a-t-il, dans ce genre de connaissance, ni discursion, ni mouvement. Tout autre est la connaissance rationnelle, qui déduit son objet, mais ne le saisit pas en lui-même. Le propre d'une telle connaissance est d'être discursive, c'est-à-dire de n'être pas immédiate, mais de procéder par analyse de concepts et de passer d'une conclusion à l'autre par un mouvement continu de l'esprit. En d'autres termes, la connaissance rationnelle est surtout une connaissance de rapports; elle se perd dans la considération de ces rapports tout exté-

---

[1]) *Court Traité*, II, ch. I.
[2]) *De Int. Em.*, 16.

rieurs et, par suite, laisse de côté l'objet proprement dit. Au contraire, la connaissance intuitive, tout entière tournée, comme son nom l'indique, vers l'objet perçu et non vers ses propriétés, s'applique à cet objet et peut en pénétrer immédiatement la nature.

De cette différence de mécanisme résulte, entre la connaissance rationnelle et la connaissance intuitive, une différence de matière. La première s'applique aux Notions Communes. Les Notions Communes sont, en effet, le produit de la raison discursive ; elles sont tirées par analyse et ne représentent que ce qu'ont de commun entre elles les choses qui ont une même essence. Aussi expriment-elles des lois, c'est-à-dire uniquement des rapports. La connaissance intuitive, au contraire, s'applique aux Essences. Les Essences sont, en effet, l'objet d'une connaissance immédiate. Loin de consister dans des rapports, elles sont véritablement des individualités, mais des individualités intelligibles. Notions Communes et Essences intelligibles sont donc les objets différents, qui correspondent nécessairement à des activités différentes de l'esprit.

Il s'ensuit que le rapport de l'esprit avec son objet est modifié quand on passe de la connaissance rationnelle à la connaissance intuitive, ou de la connaissance du second genre à la connaissance du troisième genre. Connaître par la Raison, c'est laisser subsister une différence entre l'esprit qui pense et la chose pensée. Car la Raison ne connaît que superficiellement l'objet ; elle connaît ses rapports avec les autres objets, en un mot, tout ce qui est extérieur à lui ; mais elle ne le saisit pas lui-même. Connaître intuitivement, au contraire, c'est s'élever à un plan où le sujet et l'objet ne s'opposent plus. C'est s'identifier avec l'objet dans un contact instantané et éternel. Ce n'est plus, comme dans la connaissance rationnelle, s'efforcer de construire de soi-même un système de rapports ; c'est réaliser la vérité en saisissant l'essence individuelle, c'est objectiver la connaissance. « Par delà l'idée pure, l'intuition nous fait atteindre la chose même, ou plutôt elle nous conduit jusqu'au point où l'idée coïncide avec son objet. » [1])

Qu'il s'agisse de son mécanisme, de son objet, ou de son rapport avec l'objet, la connaissance du troisième genre apparaît donc supérieure à la connaissance du second genre. Elle nous apparaîtra parfaite quand nous l'aurons considérée dans son rapport avec l'Absolu.

* * *

[1]) Lasbax, p. 89.

PERFECTION DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE.

Une connaissance adéquate, pour être parfaite, doit être en rapport direct avec l'Absolu. Autrement dit, connaître adéquatement, c'est rapporter toutes choses à Dieu, c'est connaître toutes choses en Dieu.

L'être fini, en effet, est une abstraction. C'est une partie illégitimement détachée d'un Tout qui, seul, peut l'expliquer. Est aussi une abstraction la loi qui relie l'être fini à l'Univers entier; car la loi est un rapport et, comme telle, est purement formelle. Ce qui est réel et, par suite, ce qui est vrai, c'est donc uniquement l'Univers lui-même, la Totalité. Aussi la connaissance parfaite n'est-elle pas celle qui, comme l'Imagination, considère isolément un individu, ou qui, comme la Raison, s'attache aux rapports qui le relient aux autres individus. Elle est celle qui envisage la totalité des individus, non pas, à vrai dire, comme une somme — car la somme serait conditionnée par les individus et ne pourrait être expliquée que par eux, — mais comme une unité antérieure aux individus et constituant la raison interne de leur existence. La connaissance parfaite doit donc s'appliquer à l'Etre lui-même, c'est-à-dire à la réalité substantielle, et connaître cette réalité par les Attributs qui l'expriment adéquatement.

Une telle connaissance ne peut considérer les choses que comme des dépendances directes de l'Etre lui-même. D'où un point de vue nouveau dans la manière d'envisager le mode fini. Alors que le mode fini était auparavant considéré d'un point de vue tout extérieur, alors qu'il était défini par sa limite, c'est-à-dire par une détermination extrinsèque, il est défini à présent par des caractères positifs, c'est-à-dire par une détermination intrinsèque. Loin d'être envisagé du dehors, il apparaît, cette fois, comme tenant l'être et la force d'un principe interne qui le garde à l'existence et qui n'est autre qu'un Attribut infini, c'est-à-dire Dieu lui-même. Car rapporter un mode fini à l'Attribut qui en est le principe, un Corps, par exemple, à l'Attribut Etendue ou une Idée à l'Attribut Pensée, c'est en réalité rapporter ce Corps et cette Idée à Dieu, puisque Dieu est l'unité vivante de ses Attributs. Par suite, considérer le mode fini comme dépendant de Dieu, c'est être Dieu se pensant lui-même dans l'infinité de ses Attributs et des Modes qui en dérivent. C'est devenir la pensée de Dieu. C'est donc bien, en définitive, connaître toutes choses en Dieu.

Or, la connaissance intuitive est proprement la connaissance des choses en Dieu; elle procède, dit Spinoza, « de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance

adéquate de l'essence des choses». [1]) Connaître par intuition, c'est, en effet, connaître les choses dans leur essence commune; c'est les considérer comme des limitations de l'Attribut dans lequel elles sont éternellement comprises. En d'autres termes, connaître par intuition, c'est rattacher un mode fini à son Attribut; c'est saisir à la fois, dans une aperception immédiate, le contenu positif de ce mode et son lieu de dépendance vis-à-vis de l'Attribut dont il dérive. Aussi la connaissance intuitive possède-t-elle, au plus haut degré, les caractères de la vérité. Elle est une synthèse, et une synthèse parfaite, en ce sens qu'elle saisit chaque être, non pas isolément, non pas dans son rapport avec d'autres êtres, mais dans la cause immanente qui est non seulement son propre principe, mais le principe de toutes choses. En saisissant son objet, elle saisit le Tout qui en rend compte.

Telle est la connaissance du troisième genre. Il n'en est pas d'autre qui lui soit supérieure. Car, seule, elle «saisit l'essence adéquate d'une chose, et cela sans risque d'erreur; aussi, conclut Spinoza, devons-nous nous en servir principalement ». [2])

* * *

LES ESSENCES. LEUR RÉALITÉ.

La connaissance intuitive nous a conduits à la connaissance de ces Essences dont nous avons déjà parlé en traitant du vrai. Nous ignorions jusqu'ici leur véritable nature. Mais la connaissance de Dieu nous a éclairés, si bien que nous pouvons désormais essayer de résoudre cette question: Quelle est la nature de l'essence? Question capitale, puisqu'elle équivaut à celle-ci: Quelle est la nature du vrai?

La première façon d'interpréter la nature des essences individuelle est de les considérer comme des essences idéales, c'est-à-dire de pures idées. Il semble, en effet, que l'essence du cercle, par exemple, ou l'essence du triangle soient de pures idées; des idées qui ont, à vrai dire, un contenu positif que l'Ame ne peut modifier, mais qui n'en demeurent pas moins des constructions de l'esprit et ne possèdent d'autre existence que celle que leur donne l'esprit qui les pense. De telles idées trouvent leur vérité en Dieu. Elles existent dans la pensée divine et elles constituent, dans leur ensemble et dans leur unité totale, l'entendement infini de Dieu. C'est pourquoi la connais-

---

[1]) *Eth.* II, pr. 40, sch. 2.
[2]) *De Int. Em.*, 25.

sance intuitive paraît être la connaissance des choses dans l'Absolu; elle saisit les essences éternelles dans la pensée divine elle-même et conçoit du même coup leurs conditions intelligibles. Mais ces essences immuables n'existent, en définitive, que pour la pensée; nous les concevons comme des idées qui découlent de la pensée véritable de leur Attribut. Leur réalité consiste uniquement dans ce fait qu'elles sont des idées de Dieu.

Cette interprétation permet d'ailleurs de comprendre sans difficulté pourquoi l'âme est identique à son objet dans la connaissance du troisième genre. L'objet n'est en effet ici autre chose que son idée. L'essence du cercle, c'est l'idée vraie de ce cercle lorsque l'esprit cherche à le définir. L'essence du triangle, c'est l'idée que possède l'âme humaine lorsqu'elle pense les conditions intelligibles de ce triangle. Par là s'explique aussi pourquoi connaître intuitivement, c'est connaître toutes choses en Dieu. L'essence étant, en effet, une idée de Dieu, connaître une essence, c'est devenir la pensée même de Dieu, c'est penser avec Dieu. Aussi n'y a-t-il point de connaissance supérieure à la connaissance intuitive; impossible à l'âme humaine de dépasser une telle perfection. Car, en dehors de l'essence, il n'y a point d'autre objet, si ce n'est l'attribut infini dont elle exprime un mode. Or, comme saisir l'essence c'est saisir son contenu positif dans son rapport intelligible avec l'attribut, il résulte que la connaissance de l'essence est, en somme, la connaissance de l'Attribut Pensée. C'est là ce qui fait sa perfection.

Il semble qu'interpréter ainsi la nature de l'essence, ce soit exprimer la pensée même de Spinoza. Ne dit-il pas que ce quiest le même « après que les choses ont commencé d'exister et avant leur existence »[1]) c'est « leur essence idéale ». Mais il faut se défier d'une interprétation aussi séduisante par sa simplicité. Il faut surtout se demander si elle est en harmonie avec le système entier d'où son objet est tiré. Or, cette interprétation qui fait de l'essence une pure idée est, en réalité, en contradiction flagrante avec le système spinoziste. Spinoza, en effet, affirme partout le parallélisme de la Pensée et de l'Etendue. L'ordre et la connexion des idées, dit-il, sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. Voici d'ailleurs, à ce sujet, un texte décisif: « Il suit de là, déclare Spinoza, qu'aussi longtemps que des choses singulières n'existent pas si ce n'est en tant que comprises dans les Attributs de Dieu, leur être objectif, c'est-à-dire leurs idées, n'existent pas si ce n'est en tant qu'existe l'idée infinie de Dieu. »[2]) Nos der-

[1]) *Tract. Polit.*, III.
[2]) *Eth.* II, pr. 8, corol.

nières conclusions sont donc renversées. Il faut admettre que l'essence n'est pas seulement une idée, mais qu'à côté de cette existence objective ou idéale elle possède une existence formelle dans les divers Attributs de Dieu. Il faut surtout admettre que l'expression «verae seu reales »[1]), que Spinoza applique aux essences, indique bien que l'objet de la connaissance intuitive est une réalité au sens le moins idéaliste du mot.

Aux essences appartient donc une réalité propre qui fait d'elles autre chose que de simples idées. Un objet vrai tel que l'essence est, avant tout, un objet réel, c'est-à-dire un objet qui, bien que conforme à son idée, existe en soi en dehors d'elle.

* * *

L'ESSENCE, MODE FINI ET ÉTERNEL.

Il ne suffit pas de savoir que chaque essence existe objectivement dans l'Attribut Pensée et formellement dans les autres Attributs. Encore faut-il, pour pénétrer la nature de l'essence, connaître la place qu'elle occupe dans la hiérarchie des déterminations de la Substance.

On pourrait croire — telle est du moins l'opinion d'un des commentateurs de Spinoza,[2]) — que le domaine des essences constitue le domaine des modes infinis. Les essences seraient alors des modes éternels et infinis de la Pensée, auxquels correspondraient, en vertu du parallélisme des Attributs, des modes éternels et infinis de l'Etendue et des autres Attributs que nous ne connaissons pas. Une telle interprétation aurait l'avantage de tout expliquer sans laisser subsister des contradictions. En elle-même, d'ailleurs, elle semble très logique; une seule hypothèse se glisse en elle, savoir que l'infinité est solidaire de l'éternité. Mais, il faut l'avouer, c'est sur cette hypothèse qu'elle repose tout entière. C'est parce que l'infinité est jugée solidaire de l'éternité que les essences, modes évidemment éternels, sont considérés en même temps comme des modes infinis. Si donc l'hypothèse est vraie, l'interprétation est vraie; mais elle est entièrement fausse dans le cas contraire. Or, il est peut-être possible de montrer que l'éternité entraîne par elle-même l'infinité. Qu'est-ce, en effet, que l'éternité, sinon l'affirmation absolue de l'existence? Et qu'est-ce

---

[1]) *Eth.* V, pr. 29, sch.
[2]) Camerer.

que l'affirmation absolue de l'existence sinon l'infinité ? Car l'infinité consiste, semble-t-il, pour une essence, à être tout ce qu'elle peut être, à se poser sans négation ni limite. Le contraire ne se produit-il pas pour les existences empiriques qui sont finies simplement parce qu'elles réalisent l'essence d'une façon tronquée et qu'elles ne sont pas le principe actif de tout ce qui est en elle, mais dépendent des autres existences empiriques ? Il paraît donc naturel d'accorder le caractère de l'infinité aux essences éternelles et de les considérer comme des Modes infinis.

Mais il ne suffit pas, pour que cette interprétation soit vraie, qu'elle soit logique. Encore faut-il qu'elle s'accorde avec les textes de Spinoza. Or, Spinoza ne dit nulle part que les essences soient des modes infinis. Il semble même qu'il prenne soin, partout, de distinguer éternité et infinité et d'accorder ces deux caractères à la fois uniquement aux Modes infinis proprement dits et non aux essences. De quoi les textes suivants peuvent servir de preuve : « ... il apparaît que notre âme, en tant qu'elle connaît, est un mode éternel du penser, qui est déterminé par un autre mode éternel du penser, ce dernier à son tour par un autre mode, et ainsi à l'infini ; de façon que tous ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu.» ; et : « l'amour intellectuel de l'Ame envers Dieu est l'amour même duquel Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Ame humaine considérée comme ayant une sorte d'éternité ». Dans le premier texte, Spinoza ne parle pas d'infinité quand il s'agit de l'esprit humain connaissant adéquatement, alors qu'il déclare infini l'entendement de Dieu ; dans le second texte, il refuse d'une façon plus explicite encore le caractère d'infinité à l'essence éternelle de l'âme humaine. Cette essence peut, d'ailleurs, comme toute autre essence, avoir un contenu positif et être tout ce qu'elle peut être, sans être pour cela infinie. L'essence du cercle est bien une essence positive ; mais elle n'est infinie en aucune façon, puisqu'elle dépend d'autres essences avec lesquelles elle est en relation. Seul est infini le mode qui dépend immédiatement et directement, non d'un autre mode, mais d'un Attribut de Dieu.

L'essence n'est donc pas un mode infini. Sa place dans la hiérarchie des déterminations de l'Etre ne peut être qu'une place intermédiaire entre les modes infinis, d'une part, et, d'autre part, les modes finis et éphémères qui existent dans la durée.

* * *

LE SYSTÈME DES ESSENCES.

Connaissant désormais la réalité propre de l'essence et la place qu'elle occupe parmi les limitations de l'Etre, il nous reste, pour achever notre étude, à répondre à ces deux questions, savoir quels sont les rapports des essences entre elles et quel est le rapport des essences au mode infini.

Un des textes qui nous ont permis de conclure que l'essence n'est pas un mode infini nous permettra de donner une solution à ces deux questions. Reportons-nous à ce que Spinoza dit de l'âme humaine; « elle est, déclare-t-il, un mode éternel de la Pensée, lequel est déterminé par un autre mode et ainsi à l'infini, de telle façon que tous ces modes pris ensemble constituent l'entendement éternel et infini de Dieu». [1]) Ce texte est significatif. Il témoigne de l'existence, au sein d'un Mode Infini, d'un déterminisme indéfini des essences dans lequel chaque essence est déterminée par une autre et ainsi de suite indéfiniment. De cette détermination nous avons déjà parlé, lorsque nous avons traité du système des idées vraies. Nous avons pu voir qu'elle est une détermination qui se produit, pour ainsi dire, par l'intérieur, les essences étant intérieures les unes aux autres en tant qu'idées dégagées de toute apparence sensible. Une telle détermination a pour caractère d'être indéfinie, de telle sorte que, si chacun des termes de la série peut être rattaché par intuition à la nature absolue d'un Attribut de Dieu, ce ne peut être que grâce à des conditions de nature finie et innombrables. Aussi faut-il dire, pour répondre à la seconde question, que l'essence procède directement, mais non pas immédiatement, du Mode Infini qui la rattache à l'Attribut divin. Directement, parce que, comme on va le voir, la liaison de l'essence à l'Attribut peut être saisie par l'esprit dans une seule intuition. Mais non pas immédiatement, parce que l'essence procède du Mode Infini en tant que celui-ci est affecté d'une série indéfinie d'autres essences.

Ce déterminisme propre aux essences nous fait penser au déterminisme des choses singulières existant en acte. Ces deux déterminismes, à les considérer superficiellement, ont entre eux une grande ressemblance. Dans l'un comme dans l'autre, chaque mode fini trouve sa détermination dans un autre mode fini, et ainsi indéfiniment. Mais il ne faut pas se méprendre sur la nature de cette ressemblance. A la série des choses singulières appartient un déterminisme fondé sur des rapports extérieurs et tirés de considérations spatiales. A la

---

[1]) *Eth.* V, pr. 40, sch.

série des essences appartient, au contraire, un déterminisme fondé sur des rapports intelligibles, c'est-à-dire sur les conditions idéales et en quelque sorte intérieures des essences. Aussi le système des essences, bien qu'il soit indéfini, reste-t-il un; car la pensée, pour être véritablement dégagée de tout caractère tiré de l'étendue sensible, doit former un tout sans partie, en un mot une unité. C'est pourquoi la connaissance intuitive, à la différence de la connaissance empirique, peut achever l'explication de chaque mode. En tant que pensée parfaite, elle voit d'un seul coup et dans une même intuition l'unité de toutes les essences éternelles d'un mode infini découler de ce mode et déterminer la place et l'essence du mode fini considéré. Autrement dit, par l'intuition d'une essence, elle connaît en même temps — parce que la pensée est une et que la connaissance intuitive peut saisir cette unité — les termes avec lesquels cette essence est en rapport. Aussi peut-on affirmer qu' « avoir une idée vraie, c'est en définitive penser d'un seul coup le système total des essences, c'est apercevoir la nature dans sa dépendance à l'égard des attributs divins ». [1]) Il n'y a de connaissance véritable que celle qui saisit la relation des pensées particulières avec la Pensée tout entière.

Ainsi s'achève notre étude de l'essence individuelle. Cette dernière est un mode fini et éternel ayant une existence propre dans chacun des Attributs divins. Inséparable du système des essences, elle est perçue par l'esprit dans son union avec les autres essences. Par là, elle est rapportée directement à Dieu.

* * *

VUE D'ENSEMBLE SUR LA HIÉRARCHIE DES ESSENCES.

L'étude de l'essence individuelle doit être complétée par une étude sur la hiérarchie des essences. Sinon, comment distinguer les différentes acceptions du mot essence? Comment, surtout, comprendre la véritable valeur de l'essence qui nous intéresse, savoir l'essence individuelle, sur le modèle de laquelle est conçue l'essence de l'Ame humaine?

Le mot essence, dans la terminologie souvent flottante de Spinoza, désigne soit l'Attribut comme tel, soit le Mode Infini, soit — et c'est de cette dernière signification de l'essence que nous nous sommes

---

[1]) Rivaud. *Essence et Existence*, p. 24.

occupés — le Mode fini et éternel. L'ordre même dans lequel nous indiquons ces diverses désignations correspond à l'ordre hiérarchique des essences, la première correspondant à l'essence la plus haute. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'un même individu requiert, pour son explication, ces trois sortes d'essences. Dans le premier cas, il tire sa condition d'une position absolue et indéterminée, dont il n'est qu'une limitation; il dépend de Dieu, qui est exprimé immédiatement et adéquatement par chacun de ses Attributs. Dans le second cas, il tire sa condition d'une position encore indéterminée, mais qui constitue déjà une négation par rapport à la première. Dans le troisième cas, enfin, il tire sa condition d'une raison qui ne se rapporte à lui par aucun intermédiaire et qui lui est spécifiquement propre. L'essence individuelle est donc le dernier terme de la hiérarchie des essences; elle est la plus proche de nous, et la seule dont nous puissions avoir une connaissance parfaite. Loin d'être, en effet, par nature, indéterminée, elle possède un contenu propre que l'âme humaine, en tant qu'elle est aussi une essence individuelle, peut appréhender par intuition. Elle seule mérite véritablement le nom d'essence tel que nous l'entendons ordinairement.

En se bornant à considérer les rapports qu'ils soutiennent avec leurs objets, à quoi peut-on comparer ces divers ordres d'essences? La comparaison est difficile quand il s'agit de la première sorte d'essence; car si cette dernière se rapproche à certains égards de la matière première d'Aristote, elle se distingue de cette matière première sur des points trop importants pour que la comparaison puisse être soutenue. Ce qu'on peut facilement admettre, c'est que la deuxième sorte d'essences correspond à une idée de Platon. Quant à la troisième, c'est à dire l'essence individuelle, elle correspond à un λόγος σπερματικός des Stoïciens ou à une hæccéité des Scotistes. Spinoza admet, en effet, comme les Stoïciens, comme les Scotistes, que chaque individu a une essence qui lui est spécifiquement propre. Il admet, comme eux, que le contenu de cette essence n'est pas le fait du hasard, mais qu'il s'explique rationnellement et qu'il entre rationnellement dans un Univers où tout est rationnel. Qu'est-ce, en effet, que l'ensemble des essence individuelles? Un système, c'est-à-dire une unité dans laquelle chaque partie — si toutefois on peut parler de parties — est en relation avec les autres et ne peut être détachée du tout auquel elle appartient. Mais ce qui distingue Spinoza des Stoïciens et des Scotistes, c'est qu'il considère l'essence individuelle comme un appauvrissement de l'essence infinie. Sans doute chacune de ces essences possède-t-elle un contenu positif; mais ce contenu n'est jugé

positif que par nous qui avons besoin, pour penser, de saisir un objet déterminé. Il est, en réalité, négatif, parce que tout ce qui est détermination équivaut à une négation aux regards de l'être absolument indéterminé.

L'essence individuelle est donc une limitation d'ordre inférieur dans la hiérarchie des essences. Mais, comme elle est la seule que nous puissions complètement atteindre, comme elle nous intéresse immédiatement, comme enfin elle possède tous les caractères de la Vérité, il est juste que nous nous attachions à elle pour connaître Dieu le mieux possible.

* * *

L'UNIVERSEL-INDIVIDUEL.

Par ces considérations sur la connaissance du troisième genre, le problème du savoir s'enrichit d'une notion dont l'importance est extrême. C'est la notion de ce qu'on pourrait appeler, en utilisant un terme qui ne désigne pas autre chose que l'essence singulière, l'Universel-Individuel.

Nous avons déjà maintes fois répété que le seul objet qui puisse être connu de l'entendement ne peut être qu'un objet individuel. Sans doute pourrons-nous, par la Raison, découvrir des propriétés ou des rapports entre objets qui soient complètement intelligibles. Mais ces propriétés ou ces rapports, comme nous l'avons fait remarquer, sont seulement conclus; ils se trouvent au terme d'un mouvement de l'esprit qu'on appelle déduction. Si bien que l'activité de la Raison se dépense tout entière dans la démonstration, c'est-à-dire dans la liaison des idées et, par suite, ne saisit pas d'objet proprement dit. En d'autres termes, il est impossible, en vertu de l'identité qui existe entre l'activité de l'esprit et la vérité elle-même, qu'un mouvement de la pensée fasse découvrir autre chose qu'une liaison entre des idées. Donc, pour connaître vraiment, et pour ne pas se borner à conclure, il est nécessaire que l'esprit abandonne toute discursion et s'applique intuitivement à son objet; il en résulte que, pour connaître vraiment, l'esprit doit s'attacher à un objet individuel, c'est-à-dire au seul objet qui corresponde à son activité parfaite ou intuitive. Car l'intuition, qui est une contemplation instantanée, s'applique nécessairement à un «quelque chose» qui possède un contenu positif; en d'autres termes, à un objet individuel. C'est pourquoi la seule connaissance véritable qui soit possible à l'homme ne peut être que la connaissance de l'Individuel.

Mais cet Individuel n'est pas un individuel pur. Qu'est-ce en effet qu'un individuel pur ? C'est un objet sans relation à aucun autre, un objet qui est proprement et uniquement « soi ». Un objet ? C'est encore trop dire. Car le mot objet implique une relation, celle de l'objet au sujet, et par suite implique que l'objet, pour devenir objet de connaissance, n'est plus ce qu'il est en soi. Le pur individuel est donc impensable, puisque le penser c'est lui appliquer une forme. Il est la matière pure, l'accident, le fait qui se produit dans la nature sans être éclairé par la moindre idée. Il est la sensation. La première condition pour que l'Individuel devienne intelligible est de la faire participer à la nature de l'esprit. Il faut le rendre rationnel. Or, nous savons ce qu'est le rationnel. La connaissance du Second Genre nous a fait découvrir, en effet, la notion de l'Universel, c'est-à-dire de ce qui est l'objet de la Raison et de la Raison seule. Elle nous a montré que ce qui est pensable est nécessairement universel ou, ce qui revient au même, vrai par définition pour tous les individus. Pour connaître l'Individuel, il faut donc le transformer, en faire un objet de pensée et un objet qui soit vrai pour tous, en un mot l'universaliser. On aboutit ainsi à la notion de l'Universel-Individuel, qui n'est autre que la notion de l'essence singulière en tant qu'on analyse, chez cette dernière, les éléments qui la constituent. L'essence du cercle, par exemple, est un Universel-Individuel; elle possède une individualité propre qui la distingue des autres figures et, en même temps, cette individualité est pénétrée de raison au point que la définition du cercle devient une définition universelle. Il en est de même pour toutes les autres essences.

L'Universel-Individuel est donc le terme de la connaissance parfaite. Il indique, mieux que le mot essence, les éléments de la connaissance véritable, qui sont un objet ayant un contenu positif qui lui est spécifiquement propre et une forme rationnelle qui rend ce contenu intelligible, c'est-à-dire pensable.

* * *

L'UNIVERSEL-INDIVIDUEL (Suite).

Il y a, dans cette théorie de l'Universel-Individuel simplement ébauchée par Spinoza, une vérité profonde qu'il s'agit de mettre en lumière. Oublions donc un instant les détails du système pour ne considérer que son esprit, c'est-à-dire ce qu'il contient de durable et d'éternellement vrai.

Ce qu'il contient de durable et d'éternellement vrai, c'est l'idée de ce mouvement de la pensée qui part de l'individuel pur pour aboutir, en passant par l'universel, à l'individuel devenu intelligible. L'homme commence toujours par la connaissance du premier genre. Or, cette connaissance, si elle n'est pas éclairée par une autre, est sans pensée; son objet, c'est l'individuel pur; ou mieux, c'est un individuel qui n'est encore rien pour le sujet connaissant, car, à ce degré, la distinction du sujet et de l'objet ne s'est pas encore produite. En un mot, l'homme commence par « enregistrer » des faits, de purs événements qui lui apparaissent sans signification aucune, et ces faits ou ces événements sont pour lui ce qu'on pourrait appeler le simple individuel, c'est-à-dire l'individuel qui n'est pas encore éclairé par la pensée. L'homme passe ensuite à la connaissance du second genre, ou connaissance de l'Universel; il apprend à penser; mais ce qu'il pense s'applique à tout et par suite ne s'applique à rien. Ce genre de connaissance, s'il est poussé à l'excès, devient le savoir livresque, qui n'est autre qu'un savoir général ne s'appliquant jamais à un objet propre. Enfin, l'homme parvient à la connaissance du troisième genre, ou connaissance intuitive; pour y parvenir, il pénètre le pur individuel de pensée, c'est-à-dire d'universel, et le rend de la sorte intelligible. Mais jamais l'Individuel ne se suffit à lui-même, non plus que l'Universel ; ce qui est vrai et ce qui doit être le but de la dialectique de la connaissance, c'est la synthèse de l'Individuel et de l'Universel. Pour s'en convaincre, que l'on considère un objet de connaissance tel que le triangle. Pour l'homme livré à l'imagination, le triangle n'a pas de signification, si l'on peut dire; le triangle est une image sans vie, dont les propriétés sont découvertes uniquement par les hasards de l'expérience et demeurent sans nécessité pour l'esprit. Le mathématicien, au contraire, pense le triangle; il découvre les propriétés de tous les triangles, et ces propriétés lui apparaissent nécessaires et universelles. Mais le mathématicien ne connaîtra vraiment le triangle que lorsqu'il retrouvera, dans tel triangle déterminé — qu'il soit isocèle, scalène ou équilatéral — l'essence vraie de tous les triangles. En un mot, savoir c'est appliquer la forme universelle de la pensée à un objet particulier qui, s'il ne devenait de la sorte intelligible, demeurerait pour nous sans signification aucune.

Telle est l'idée profonde qu'on trouve dans Spinoza, idée qu'on retrouvera plus tard, mais exprimée autrement, dans Hégel. Comme Spinoza, Hégel expose, en effet, un développement de la pensée qui commence par l'Etre, où tout est inhérence, c'est-à-dire pur individuel, pour s'élever à l'Essence, où tout est rapport, c'est-à-dire pur

universel, et pour aboutir enfin à la Notion qui constitue la synthèse de l'Etre et de l'Essence et qui, par suite, n'est pas autre chose que l'Universel-Individuel. Sans doute, en ce qui concerne la dialectique même de la connaissance, des différences fondamentales séparent les vues de Hégel de celles de Spinoza. Mais pour qui considère l'esprit des systèmes, il semble que Hégel ait repris, dans Spinoza, l'idée de l'Universel-Individuel, idée qui demeure une des profondes vérités du spinozisme et qui, à ce titre, méritait qu'on la développât un peu.

* * *

LE RÉEL.

Jusqu'ici, nous avons surtout considéré la dialectique de la connaissance, c'est-à-dire le mouvement de l'esprit s'élevant d'une connaissance imparfaite à une connaissance parfaite. Il nous reste à étudier l'objet même de la connaissance, en un mot ce qu'on est convenu d'appeler la Réalité.

Qu'est-ce que le réel? Telle est la question qu'il est permis de nous poser au terme de notre dialectique. Chacun des différents genres de connaissance nous a donné, en effet, un point de vue différent sur la Réalité. Nous avons commencé par croire que le réel n'est pas autre chose que l'Etendue imaginée, et nous avons fini par assurer que, seules, les essences sont réelles. Si donc nous voulons trancher la question de la nature du réel, il nous faut chercher un criterium qui nous permette de distinguer la fausse réalité de la véritable. Or, qu'est-ce que ce criterium sinon la dialectique même de la connaissance? C'est une nécessité, nous l'avons vu, qu'à l'activité plus ou moins parfaite de l'esprit corresponde un objet plus ou moins parfait. Aussi nous faut-il conclure que la connaissance du Premier genre, à laquelle ne correspond aucune activité propre de l'esprit, est une connaissance illusoire, sans objet réel. Mais qu'au contraire la connaissance du Troisième genre, qui est celle d'une pensée parfaite, atteint la réalité par excellence. Par suite, l'Etendue imaginée est le domaine de la subjectivité et de l'illusion, ainsi que tous les modes finis et éphémères qu'elle implique; tandis que l'Etendue conçue et, par suite, les essences intelligibles constituent proprement la Réalité.

Pour distinguer la fausse réalité de la vraie, Spinoza donne un exemple d'objet qui peut être connu et par l'imagination et par la

connaissance intuitive. « Nous concevons que l'eau, dit-il, en tant qu'elle est eau, se divise et que ses parties se séparent les unes des autres, mais non en tant qu'elle est substance corporelle; comme telle, en effet, elle ne souffre ni séparation, ni division. De même l'eau, en tant qu'eau, s'engendre et se corrompt; mais en tant que substance, elle ne s'engendre ni se corrompt. » [1]) Voici comment il faut interpréter ce texte. L'eau considérée «en tant qu'eau», c'est l'eau telle qu'elle est perçue par nos yeux, ou, en d'autres termes, imaginée; de ce point de vue, elle est un mode fini et passager. L'eau considérée en tant que substance, c'est, au contraire, l'eau telle qu'elle est conçue par l'entendement; elle est, dans ce cas, un mode fini et éternel, d'un mot une essence. Cet exemple justifie donc bien ce que nous disions de la Réalité, savoir qu'elle appartient aux essences seules. Il faut, en effet, que la Réalité, pour mériter ce nom, participe à l'éternité, au même titre que la Vérité dont elle n'est que l'aspect formel — au sens où Spinoza entend le mot formel —. C'est pourquoi l'eau, en tant qu'essence, est une et indivisible, parce qu'elle n'est pas autre chose que l'Attribut Etendue modifié d'une certaine manière et inséparable de sa modification; tandis qu'elle est, dans le second cas, divisible en parties réelles et séparée des autres modes, parce qu'elle est une illusion passagère de l'Imagination.

Il n'y a donc de réel que ce qui est intelligible et, par suite, rattaché directement à la substance. Le monde de la perception, auquel nous avons pris l'habitude de croire naïvement, est un monde illusoire. Il faut, pour atteindre la Réalité, s'élever au-dessus du sensible jusqu'au domaine intelligible des essences.

* * *

VÉRITÉ ET RÉALITÉ.

Cette théorie du réel contient l'idée fondamentale du système de Spinoza, savoir l'identité foncière de la Vérité et de la Réalité. Cette idée nous est maintes fois apparue au cours de notre étude. Le moment est venu de la dégager et de lui donner les précisions nécessaires.

Lorsque nous nous livrions à la recherche du vrai, nous étions parvenus à cette conclusion que seules les essences sont vraies. Notre

---

[1]) *Eth.* I, pr. 15, sch.

but était alors de découvrir quelque chose qui, par des caractères intrinsèques, s'imposât à l'esprit pensant. Maintenant que nous recherchons le réel et que nous essayons de découvrir l'objet qui mérite le nom d'objet existant, nous parvenons à cette même conclusion que, seules, les essences sont réelles. Dans le premier cas, sans doute, nous avions affaire à des essences objectives, tandis que, présentement, nous avons affaire à des essences formelles. Mais, dans les deux cas, il s'agit toujours d'une même chose, l'essence. La considération de cette même chose qui, sous un de ses aspects, est vraie et sous l'autre est réelle, nous permet de dire que, pour Spinoza, seul est vrai ce qui est réel et seul est réel ce qui est vrai. Il faut, en effet, que seul soit vrai ce qui est réel. Sinon, que serait une pensée qui ne correspondrait à rien? Pour ne pas être un spectacle vain, une pensée vraie doit correspondre à une réalité différente d'elle-même. Il faut, d'autre part et corrélativement, que seul soit réel ce qui est vrai. Car on ne conçoit pas de réalité qui ne puisse être pénétrée d'intelligence. L'objet de la connaissance du premier genre en est une preuve. C'est justement parce qu'il n'est pas pénétré d'intelligence ou de pensée que l'objet fourni par cette connaissance est une réalité illusoire. Il existe donc toujours, dans le système de Spinoza, une parente étroite entre la Vérité et la Réalité. Mieux qu'une parenté, une identité. Peut-être objectera-t-on que, la pensée ne pouvant connaître que la pensée, il est illégitime de soutenir qu'à cette pensée correspond un objet réel. Spinoza peut répondre que la connaissance de Dieu donne un objet réel à notre pensée. Mais, en général, il ne recourt pas à un tel argument. Il se contente d'affirmer que « l'entendement enveloppe en lui la certitude », [1]) c'est-à-dire qu'il sait que « les choses sont formellement comme elles sont contenues en lui objectivement ». [1]) Ou bien il pose tout simplement cet axiome qu' « une idée vraie doit s'accorder avec son objet ». [2]) Tant est grande sa conviction que Vérité et Réalité sont des termes inséparables l'un de l'autre.

Nous n'aurons donc plus, lorsque nous parlerons de l'essence, à distinguer l'essence objective de l'essence formelle. Toutes deux constituent une seule et même chose. L'unique différence qui existe entre elles consiste en ce qu'elles sont rapportées à des attributs différents. Mais leur être intime est toujours un; il n'est autre que Dieu lui-même, c'est-à-dire la substance proprement dite, qui se retrouve la même dans chacune de ses modifications. C'est précisément parce que Dieu existe nécessairement et qu'il est l'unique substance, que

---

[1]) *De Int. Em.*, 63.
[2]) *Eth.* I, Axiome 6.

Spinoza ne cherche jamais à prouver qu'une essence singulière doit, par certains caractères propres, s'accorder avec un objet. C'est à un plan supérieur qu'il faut chercher la cause de cet accord, dans le plan de l'essence première qui, par la seule richesse de sa définition, se pose elle-même et pose l'Etre de toute éternité. Il y a donc, dans le système de Spinoza, un essai pour résoudre le problème, de tout temps agité par les philosophes, des rapports de la vérité et de la réalité. Essai qui aboutit à l'identité du vrai et du réel, dans le sens même où Hégel soutiendra plus tard que « tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel ». Mais Spinoza, pour donner à ce problème une solution définitive, n'hésite pas à refuser le nom de réalité à ce qu'on considère ordinairement comme le réel, c'est-à-dire au monde sensible. Il place la réalité dans un plan supérieur où il lui est alors possible d'affirmer qu'à la vérité correspond une existence toute pénétrée de rationalité, en un mot une existence pure.

* * *

LA VÉRITÉ ET LA « RÉALITÉ SENSIBLE ».

Il ne faudrait toutefois pas conclure que Spinoza supprime entièrement le problème des rapports du monde sensible et de la vérité. Mais ce problème, capital pour les autres philosophes, n'a pour lui qu'une importance assez secondaire. Spinoza s'en occupe très peu, si bien que ce que nous pouvons en dire reste hypothétique par suite de l'insuffisance des textes.

Une chose est certaine, c'est que ce monde sensible, auquel Spinoza n'accorde qu'une existence illusoire, possède, malgré tout, une part de réalité. Et cela, parce qu'il possède une part de vérité. Nous avons vu, en effet, qu'une idée appartenant à la connaissance du premier genre, c'est-à-dire, pour le cas qui nous occupe, l'idée d'un corps existant en acte, n'est pas une idée fausse, mais seulement une idée incomplète. Par suite, la réalité qui correspond à cette idée incomplète ne peut être une réalité fausse, chose inconcevable, mais seulement une réalité incomplète. Car c'est un principe évident pour Spinoza que Vérité et Réalité sont termes corrélatifs et qu'à une Vérité moindre correspond nécessairement une Réalité moindre. Il faut donc cesser de considérer le monde extérieur perçu par les sens comme purement subjectif. En tant que subjectif, il possède une part de réalité qui le rend, d'une certaine manière, intelligible.

Il est nécessaire, d'ailleurs, que le monde sensible participe à l'intelligibilité. Sinon, comment pourrions-nous le connaître ? Car il est clair que nous connaissons, en partie du moins, le monde extérieur, grâce à la Mécanique et à la Physique, et que cette connaissance est une connaissance de l'Entendement, c'est-à-dire une connaissance qui, à la différence de la connaissance imaginative, possède un objet intelligible. Ce rapport de l'intelligible et du sensible ne fait aucun doute pour Spinoza : « Les choses singulières soumises au changement, dit-il, dépendent si intimement et si essentiellement... des choses fixes, qu'elles ne pourraient, sans ces dernières, ni être, ni êtres conçues ». [1]) Or, les choses fixes ne sont pas autre chose que les essences finies et éternelles, comme on peut s'en rendre compte par les citations suivantes : « Nous ne pouvons connaître, déclare Spinoza, l'existence singulière d'une chose que si l'essence nous est connue » ; [2]) quant aux « accidents dans les choses de la nature », [3]) « de ces derniers, dit encore Spinoza, nous n'avons d'idée claire que si les essences nous sont d'abord connues ». Il est donc nécessaire que l'existence sensible, pour qu'elle puisse s'expliquer, retienne quelque chose de l'essence intelligible.

Ce qu'elle retient de cette essence, ce n'est pas seulement un principe d'explication, mais surtout, et corrélativement, un principe actif qui la fonde et qui lui donne la réalité incomplète qu'elle possède. Car, en tant qu'elle s'explique par son essence, une chose singulière existant en acte participe à la réalité de cette essence. Nous retrouvons ici comme auparavant la même pensée de Spinoza, savoir l'identité de la Vérité et de la Réalité. Mais comme le raisonnement peut paraître peu clair, il est bon de l'exposer brièvement. Voici ce que nous voulons dire : L'existence sensible n'a qu'une part de vérité et corrélativement qu'une part de réalité — or, c'est l'essence qui donne à l'existence sensible cette part de vérité, en l'expliquant — donc, c'est elle encore qui lui donne, d'une façon corrélative, cette part de réalité qui lui appartient. Par suite, il faut voir dans l'existence sensible uniquement un aspect limité de l'essence. En d'autres termes, un objet singulier et éphémère n'est qu'une négation de son essence, et le peu de réalité qui lui appartient, c'est à elle seule qu'il le doit.

Nous sommes donc conduits à chercher ce qui, dans une chose existant en acte, fonde sa vérité et sa réalité, par opposition à ce qui la limite et en fait un appauvrissement de l'essence.

---

[1]) *De Int. Em.*, 57.
[2]) *Ibidem*, 22.
[3]) *Ibidem*, 23.

RAPPORTS DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE SENSIBLE.

Cette recherche s'impose à nous à un double titre. D'abord, parce qu'elle éclaire les rapports de la Vérité et de la Réalité sensible; rapports dont l'étude rentre nécessairement dans un sujet qui traite du Problème de la Vérité. Ensuite, parce qu'elle nous permettra d'expliquer la possibilité pour l'homme de se libérer de la connaissance du Premier Genre; question essentielle dont la résolution est le complément nécessaire du Problème particulier de la Connaissance.

Il faut qu'un objet singulier existant en acte retienne quelque chose de l'essence immuable qui le fonde. Sinon, comment rendre compte de ce fait qu'un objet singulier et changeant demeure le même malgré les changements qu'il éprouve? Sans doute le « πάντα ῥεῖ » d'Héraclite s'applique-t-il aux existences perçues par l'Imagination. Mais encore faut-il que, sous ce changement apparent, se cache un élément permanent, sans lequel le changement lui-même ne pourrait être conçu. Car changer, c'est devenir autre en restant ce qu'on était; c'est se présenter sous deux aspects différents, le premier stable, parce qu'il exprime l'identité de l'objet, le second instable, parce qu'il exprime sa variabilité. Descartes avait déjà fait le départ entre ces deux aspects de l'objet sensible lorsqu'il analysait la perception du morceau de cire. Le morceau de cire n'est pas seulement, disait-il, ce que la vue, le toucher, l'odorat, le goût et l'ouïe nous font connaître de lui. Car les qualités ainsi connues peuvent toutes changer, alors que « la même cire demeure... après ce changement ». [1]) Mais il est aussi et surtout cet élément permanent dont la présence fait que la cire puisse rester cire malgré ses variations apparentes. Ne pas reconnaître cet élément permanent, ce serait, en effet, déclarer qu'à chaque moment de la durée nous percevons des corps différents; ce serait aboutir bientôt à la négation de toute science. Sans tenir un raisonnement de ce genre, Spinoza parvient implicitement aux mêmes conclusions. Il reconnaît que, dans toute chose particulière, se trouvent deux êtres; un être instable et fugitif connu par les sens; un être permanent, c'est-à-dire un être vrai qui, par suite de sa vérité, participe à la nature de l'essence et ne peut être connu que par l'entendement.

Cet être vrai qui, disons-nous, participe à la nature de l'essence ne se confond pas avec l'essence elle-même. Spinoza le désigne sous

---

[1]) Descartes, *Médit.* II.

le nom de « conatus », ce mot indiquant « l'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être ». [1]) Sans doute ne faut-il pas entendre, par effort, une sorte de tendance, comme pourrait nous le suggérer la considération du monde organique. Ce serait prêter à Spinoza une doctrine finaliste à laquelle, en bon cartésien, il est complètement étranger. Mais il faut au moins voir, dans l'emploi du mot effort, un essai pour limiter ce que le mot essence aurait d'excessif s'il s'appliquait aux existences sensibles. L'effort peut rencontrer un obstacle et cesser, en tant qu'effort; l'essence, au contraire, est éternelle et immuable. De ce point de vue, le « conatus » est une dégradation de l'essence, un aspect limité de cette essence. Mais — il faut le dire aussi — il est autre chose que les manifestations éphémères des modes sensibles. A leur différence, déclare Spinoza, « il n'enveloppe pas un temps fini, mais un temps indéfini ». [2]) En d'autres termes, ce n'est pas par un défaut de sa nature qu'un être vivant meurt. Car, dans son principe, il enveloppe un temps indéfini, l'existence ne pouvant, par définition, impliquer la non-existence. Ce sont uniquement les causes extérieures qui amènent sa mort. Le conatus est donc intermédiaire entre l'essence éternelle et l'existence éphémère. Spinoza l'appelle «essence actuelle».[3]) L'essence actuelle, c'est l'essence en tant qu'elle est, dans chaque existence sensible, un principe de vie qui lui assure une permanence relative

« Il y a donc en chaque être, pouvons-nous conclure avec M. Rivaud, un point par lequel l'existence et l'essence se touchent. La durée indéfinie, le conatus, la tendance à persévérer dans l'être sont les expressions de l'essence au moment où, devenant existence, elle se manifeste dans la durée ».[4])

* * *

RAPPORTS DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE CHEZ L'HOMME.

Ce que nous venons de dire de tout être vivant en général, nous pouvons le dire de chaque homme en particulier. Mais, comme nous nous occupons surtout de l'homme et que nous voulons traiter de la

---

[1]) *Eth.* III, pr. 8.
[2]) *Ibidem.*
[3]) *Eth.* III, pr. 7.
[4]) Rivaud. *Essence et Existence*, p. 146.

possibilité de la connaissance intuitive, il est nécessaire que nous déterminions cette parcelle d'infini que recèle la nature humaine, par opposition à ce qui, en elle, est éphémère.

Toute une partie, ou mieux tout un aspect de la nature humaine, est éphémère. Rappelons-nous ce que nous avons dit de la connaissance du Premier Genre. L'âme commence par être, en quelque sorte, esclave de l'objet. Tous les changements qui se produisent en elle s'expliquent, non par elle, mais par des changements produits dans certains corps. En un mot, lorsque l'Ame connaît par Imagination, elle se laisse imposer du dehors toutes ses déterminations. C'est cet aspect de l'Ame humaine qui fait qu'elle est en partie éphémère. Comment, en effet, pourrait être éternel ce qui dépend d'autre chose d'une manière toute passive ? Il faut que l'Ame, en tant qu'elle est l'idée d'un corps existant en acte, soit périssable ; il faut qu'elle ne dure qu'autant que durent ses manifestations éphémères. De ce point de vue, l'Ame est donc étrangère à son essence éternelle ; elle ne la connaît pas, et elle est impuissante à s'élever jusqu'à elle. Elle n'est qu'un mode fini et passager, sans existence véritable.

Mais ce mode fini et passager devient, considéré sous un autre aspect ou, plutôt, à un degré supérieur, un mode qui participe à l'essence éternelle. L'homme qui s'est débarrassé des chaînes de l'Imagination découvre en lui-même une force intérieure qui substitue à des déterminations imposées du dehors des déterminations propres qui sont, pour ainsi dire, une œuvre de sa nature intime. L'homme qui connaît est essentiellement, pour Spinoza, l'homme qui a pris conscience de lui-même. Aux yeux de ce philosophe épris de clarté, l'Ame humaine n'est vraiment Ame que lorsqu'elle a cessé d'être tournée vers une contemplation passive des existences passagères pour rentrer, si l'on peut dire, en elle-même et retrouver en Dieu son propre principe. Sous cet aspect, l'Ame humaine n'est autre chose que la conscience du « conatus ». Le conatus, sans doute, se manifeste dans tous les individus. Mais il se manifeste encore mieux chez l'homme, puisque l'homme, ayant conscience de lui-même, a, par par définition, conscience du conatus. Dire que l'homme se connaît comme participant à la nature de l'essence éternelle, c'est donc dire qu'il a conscience de son « conatus » ; en d'autres termes, qu'il se connaît comme essence en tant que cette essence est devenue une « essence actuelle ».

La nature de l'Ame humaine comporte donc deux degrés. Au degré inférieur, l'Ame humaine est éphémère. Au degré supérieur, elle possède une durée indéfinie qui la rapproche de l'essence éternelle. «L'Ame

humaine, dit Spinoza, ne peut être entièrement détruite avec le corps, mais il reste d'elle quelque chose qui est éternel ». [1]) Entre ce quelque chose d'éternel et ce quelque chose d'éphémère un pont est jeté, qui n'est autre que le « conatus » ou l'effort qui enveloppe une durée indéfinie. La conscience de la durée et, en particulier, d'une durée indéfinie implique, en effet, l'infini. Avoir conscience qu'on possède une durée indéfinie, c'est nécessairement tendre vers l'éternité. Si donc on veut expliquer comment l'homme peut s'élever d'une connaissance inadéquate à une connaissance adéquate, où toutes choses sont saisies en Dieu intuitivement, c'est sur l'existence, au sein de la nature humaine, d'une dégradation de l'essence éternelle qu'il faut porter toute son attention.

* * *

RAPPORTS DE L'ESSENCE ÉTERNELLE ET DE L'AME PASSAGÈRE CHEZ L'HOMME.

Avant de montrer comment cette dégradation de l'essence éternelle, intermédiaire entre l'essence éternelle et l'existence proprement sensible, rend possible chez l'homme la connaissance intuitive, il est nécessaire de répondre à une objection capitale qui se dresse une fois qu'on a distingué les deux degrés de l'Ame humaine.

Distinguer l'Ame sensible, c'est-à-dire l'Ame en tant qu'elle est l'idée d'un Corps existant en acte, de l'Ame intelligible, c'est-à-dire de l'Ame en tant qu'elle est une essence éternelle, n'est-ce pas séparer radicalement deux aspects de l'Ame humaine et, par suite, s'interdire à jamais de trouver le moyen de passer de l'Ame sensible à l'Ame intelligible ? En d'autres termes, si l'on place un abîme entre ces deux aspects de l'Ame et si on les considère, dans leur fond, comme absolument hétérogènes, ne deviendra-t-il pas impossible de montrer comment l'homme peut passer de l'un à l'autre ? Le semblable, en effet, ne peut connaître que le semblable et, à moins d'inventer un troisième aspect de l'Ame ou une troisième Ame qui comprenne les deux autres, l'Ame intelligible ne peut avoir aucun rapport avec l'Ame sensible si elle lui est complètement hétérogène. Pour donner une solution au problème de la possibilité de la connaissance intuitive, il est donc nécessaire de montrer que l'âme humaine, dans ses différents degrés, ne change pas de contenu.

---

[1]) *Eth.* V, pr. 23.

Or, le contenu de l'Ame sensible est, nous l'avons déjà dit, l'idée d'un Corps existant en acte. Par suite, le contenu de l'Ame éternelle doit être aussi l'idée d'un Corps, quel que soit d'ailleurs le genre d'existence de ce Corps. En un mot, l'idée d'un Corps doit toujours être le contenu de l'Ame humaine. Spinoza s'est rendu compte de cette nécessité et il a affirmé, dans les termes les plus clairs, que l'Ame éternelle ne cesse point de se rapporter au corps. « Cette idée, dit-il, qui exprime l'essence du corps avec une sorte d'éternité, est un certain mode du penser qui appartient à l'essence de l'âme et qui est éternel.» [1]) — « Notre âme, dit-il encore, en tant qu'elle enveloppe l'essence du corps avec une sorte d'éternité, est éternelle.»[2]) De même donc qu'il y a une Ame éphémère liée à un Corps changeant, de même il y a une Ame ou essence éternelle liée à un Corps qu'elle exprime sous l'aspect de l'éternité. Ce qui change, lorsqu'on passe de l'Ame éphémère à l'Ame éternelle, ce n'est pas le contenu de l'Ame, qui est toujours l'idée du Corps, mais uniquement sa forme.

Seule la forme change, disons-nous. Dans le premier cas, le Corps est exprimé sous l'aspect de la durée; dans le second, au contraire, sous l'aspect de l'éternité. Ces expressions: Corps exprimé sous l'aspect de la durée - Corps exprimé sous l'aspect de l'éternité, nous les avons déjà rencontrées et expliquées, lorsque nous indiquions les deux modes d'existence que peut présenter une idée. A un cercle existant en acte, par exemple, correspondent, d'abord, une idée liée aux changements qui surviennent dans ce cercle — c'est l'âme de ce cercle —; ensuite, une idée éternelle et immuable qui exprime les caractères vrais de ce cercle — c'est l'essence du cercle —. Au Corps humain correspondent de la même façon une Ame et une Essence, la première passagère, la seconde éternelle. Mais c'est toujours à un Corps, mode de l'Etendue, que se rapportent à la fois l'Ame passagère et l'Essence éternelle. Si donc la forme de l'Ame varie lorsque la connaissance s'élève de l'Imagination à l'Intuition, son contenu ne varie pas; il est toujours l'idée d'un certain Corps.

Ces considérations une fois faites, il nous est facile de résoudre le problème de la possibilité de la connaissance intuitive.

* * *

---

[1]) *Eth.* V, pr. 23, dém.
[2]) *Ibidem*, sch.

POSSIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE.

Nous savons avec certitude que la connaissance intuitive est possible, puisque nous nous sommes élevés jusqu'à elle. Mais, ce que nous ignorons, ce sont les conditions qui rendent cette connaissance possible. Le problème revient donc: à rechercher, d'abord, quelles sont ces conditions; à se demander, ensuite, si ces conditions sont réalisées dans la doctrine de Spinoza.

Ces conditions sont au nombre de deux. On peut ainsi formuler la première: l'Ame sensible, ou l'Ame en tant qu'elle est l'idée d'un Corps existant en acte, doit être reliée, par un intermédiaire, à l'Ame intelligible, c'est-à-dire à l'Essence éternelle. Il faut, en effet, que l'Ame, pour connaître intuitivement, se place dans le monde intelligible; il faut qu'elle entre dans la série des essences et que, étant elle-même une essence, elle se connaisse comme déterminée par les autres essences et comme déterminant celles-ci à son tour. Or, comment pourrait-elle se connaître comme essence, si elle n'était déjà reliée, alors même qu'elle n'est qu'Ame sensible, à ce monde intelligible dont elle pourrait faire partie. En d'autres termes, un pont est nécessaire entre l'Ame sensible et l'Ame intelligible; sans cette condition, jamais l'homme ne désirerait s'élever de l'Imagination à la Connaissance Intuitive; n'ayant aucune idée de cette connaissance, il ne pourrait la rechercher et son âme demeurerait liée, durant l'existence en acte de son corps, aux affections passagères de ce corps. — A cette condition primordiale s'en ajoute une autre d'une importance presque égale. Nous l'avons déjà formulée ainsi: entre l'Ame sensible et l'Ame intelligible, il ne doit pas exister d'hétérogénéité radicale. Sinon l'Ame intelligible ne connaîtrait jamais l'Ame sensible, et l'homme, en passant de l'Imagination à la Connaissance Intuitive, oublierait que sa connaissance a d'abord été une connaissance sensible. Il deviendrait, au sens littéral des mots, un autre homme. — Telles sont les deux conditions que la doctrine de Spinoza doit réaliser.

Elle les réalise toutes deux. La première est réalisée par l'existence du « conatus » et par la conscience que l'homme possède de cette existence. Par l'intermédiaire du conatus, l'homme aperçoit en effet clairement l'opposition entre l'Essence et l'Existence. Cette opposition, il ne peut la saisir que s'il est capable d'avoir à la fois une idée de son essence éternelle et une perception de son existence changeante. Or, par la conscience du conatus, l'homme se connaît non seulement comme engagé dans l'existence éphémère, mais comme impliquant l'indéfini et par suite l'infini. C'est pourquoi l'homme, conscient du

« conatus », se connaît comme éternel sous un certain aspect. Il n'est donc pas étonnant qu'il aspire à délaisser la connaissance sensible, simple recueil de faits passagers et sans lien, pour s'élever à la connaissance de ce que lui fait entrevoir la conscience du « conatus », c'est-à-dire à la connaissance de ce qui est éternel et intelligible. Grâce à ce pont jeté entre l'essence éternelle et l'existence éphémère, la doctrine de Spinoza réalise la première condition. Elle réalise aussi la seconde. En effet, l'identité de contenu qui caractérise les deux aspects de l'Ame explique le passage d'un genre de connaissance à l'autre. Une Ame, qui n'est autre que l'idée d'un Corps sensible et qui n'existe qu'autant qu'existe ce Corps, peut ainsi changer en quelque sorte d'essence et atteindre l'essence éternelle. Sans doute la première Ame ne coïncide pas exactement avec la seconde. Sinon, quelle différence demeurerait entre elles deux? Mais la distinction des deux Ames tient surtout à la forme et ne les empêche pas de coïncider, puisqu'elles ont un même objet, qui n'est autre qu'un Corps déterminé. Par là, le même homme peut passer d'une connaissance à l'autre sans changer de nature.

Telles sont les conditions qui rendent possible la connaissance intuitive. L'apparition de ce genre de connaissance n'est donc pas, on le voit bien, un mystère que la philosophie de Spinoza n'expliquerait pas.

* * *

POSSIBILITÉ DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE (Suite).

C'est là, il faut l'avouer, une interprétation de la doctrine de Spinoza. Les textes ne sont pas assez nombreux ni assez explicites pour qu'on puisse conclure, avec une absolue certitude, que telle était la pensée du philosophe. Mais tout s'accorde à montrer que cette interprétation est bien fondée et qu'elle est la seule acceptable.

Il suffit, pour s'en rendre compte, de considérer le nœud du problème qu'on vient d'examiner. Y a-t-il hétérogénéité radicale entre l'Ame sensible et l'Ame intelligible? Telle est la question dont la réponse, avons-nous dit, est décisive, quand il s'agit de déterminer la possibilité de la connaissance intuitive. Or, à cette question nous avons répondu négativement. Il s'agit donc pour nous, maintenant, de nous demander si, dans son ensemble, la doctrine de Spinoza légitime cette réponse. Autrement dit: s'il est dans l'esprit du système

spinoziste d'affirmer l'identité de contenu de l'Ame sensible et de l'Ame intelligible. Or, deux fait semblent prouver que cette affirmation est fondée. En premier lieu, le passage de l'Ame sensible à l'Ame intelligible ou de la connaissance par Imagination à la connaissance intuitive n'implique pas l'oubli de l'Ame sensible. Cet oubli, il l'impliquerait si l'Ame intelligible ne ressemblait en rien à l'Ame sensible. Car chacune des deux âmes resterait absolument étrangère à l'autre et il serait impossible que l'Ame intelligible comprît l'Ame sensible. Il est donc nécessaire que les deux Ames soient, dans leur fond, identiques. En second lieu, Spinoza déclare nettement que, loin d'impliquer l'oubli de la connaissance sensible, l'Ame intelligible implique l'existence de cette Ame. En d'autres termes, l'apparition de l'essence éternelle de l'Ame n'implique pas, comme cela arriverait si Spinoza séparait radicalement les deux essences de l'Ame, la mort de l'essence de l'Ame sensible. Bien au contraire, affirme Spinoza, nous n'avons conscience de l'essence éternelle que parce que nous avons conscience de l'essence sensible. Point n'est besoin de l'extase pour prendre conscience de l'éternité de l'Ame. Ce qu'il faut, c'est développer son corps, cultiver la vie sensible. « Celui dont le corps, déclare Spinoza, est propre à un grand nombre de fonctions a une âme dont la plus grande partie est éternelle. » [1]) Au contraire, la connaissance intuitive est refusée aux Ames dont le corps ne peut participer à la vie universelle. La conscience de l'essence est donc donnée aux Ames complexes, c'est-à-dire aux idées de corps particulièrement bien organisés pour recevoir de multiples impressions, « bref, aux âmes où la conscience du corps et l'idée de Dieu sont présentes au plus haut point ». [2]) Il est prouvé par là que l'apparition de la connaissance intuitive ne marque pas l'apparition d'une âme absolument nouvelle. Car, en définitive, comme le dit Lagneau: « ... ce n'est que par les idées des affections du corps que l'âme arrive à connaître son essence; ainsi encore l'âme conserve dans la vie éternelle son rapport à la vie sensible, elle reste l'idée du corps, mode de l'étendue...; on ne pourrait atteindre le concept de l'étendue sans les affections, sans les sensations... ». [3]) Nous revenons à la conclusion déjà énoncée mais qui, désormais, nous apparaît légitime, savoir qu'il n'y a pas hétérogénéité entre l'Ame sensible et l'Ame intelligible.

La connaissance intuitive est donc possible. Elle apparaît lorsque l'homme, tout en continuant à être l'idée d'un corps existant en acte,

---

[1]) *Eth.* V, pr. 39.
[2]) Rivaud, *Essence et Existence*, p. 185.
[3]) *Revue de M. et M.*, 1895, p. 392.

prend conscience de son existence en tant qu'essence éternelle. Il suffit que l'homme réfléchisse sur lui-même pour que sa connaissance, sans changer de contenu, s'élève d'un plan inférieur à un plan supérieur. Avec la connaissance intuitive apparaît donc, non pas une Ame nouvelle, mais la conscience, c'est-à-dire la réflexion sur soi-même. On a toujours un même contenu ; mais ce contenu est vu par des yeux différents.

* * *

TRANSCENDANCE DE L'INTUITION PAR RAPPORT A L'IMAGINATION.

Notre étude sur le problème de la connaissance chez Spinoza ne sera complète que si nous nous arrêtons sur cette réflexion qui caractérise la connaissance intuitive. Nous pourrons ainsi déterminer les différences de forme qui séparent deux genres de connaissance dont le contenu est identique.

La connaissance intuitive est une connaissance de la réflexion. Les idées connues intuitivement apparaissent, si l'on peut dire, en pleine lumière. L'entendement qui les saisit est certain de les posséder. S'élevant au sein même de la vérité, il sait; et en même temps, il sait qu'il sait, et ainsi de suite indéfiniment. L'imagination, au contraire, n'enveloppe aucune certitude, parce qu'elle n'implique aucune réflexion. Qu'est-ce, en effet, qu'une idée inadéquate, sinon une sensation ? Avoir l'idée d'une affection corporelle, ce n'est pas réfléchir ; c'est enregistrer passivement une modification apportée à l'état antérieur du corps. C'est, pour mieux dire, avoir une sensation. Lorsque nous connaissons par imagination, nous ressemblons à l'homme qui n'aurait qu'une seule idée. Dans ce cas, dit en effet Spinoza, « il n'y aurait place pour aucun doute et pour aucune certitude ; il n'y aurait qu'une sensation de telle ou telle sorte. Car une telle idée ne serait en soi rien de plus qu'une sensation de telle ou telle sorte... ».[1]) Ici encore, nous retrouvons la distinction déjà faite du sensible et de l'intelligible. Le sensible et l'intelligible diffèrent quant à la forme, en ce que le premier n'est pas accompagné de conscience, tandis que le second est connu par la réflexion. Sensation et connaissance réfléchie constituent donc respectivement les deux aspects opposés de l'Imagination et de l'Intuition.

---

[1]) *De Int. Em.*, 43.

Passer de l'Imagination à l'Intuition, ce n'est d'ailleurs pas s'élever graduellement et d'une manière continue d'un genre de connaissance à un autre. Le contenu des deux genres de connaissance, avons-nous dit, ne varie pas. Mais les différences de forme sont assez grandes pour qu'on puisse affirmer la transcendance de l'Intuition par raport à l'Imagination. Ce serait donc une erreur de croire que l'Intuition apparaît lorsque l'Imagination a atteint un certain degré de perfection, et qu'entre Intuition et Imagination il n'existe pas de limite précise. Il faut dire, avec un commentateur de Spinoza, que « la connaissance adéquate — c'est-à-dire l'Intuition — abolit la connaissance empirique — c'est-à-dire l'Imagination — bien plutôt qu'elle ne résulte de cette abolition ». [1]) En d'autres termes, la connaissance adéquate n'est pas la suite logique de la connaissance inadéquate. Cela est si vrai que, lorsqu'on est dans la connaissance inadéquate, il est impossible de passer dans l'autre. D'une idée inadéquate jamais, en effet, ne peut dériver une idée adéquate, et inversement. La série des idées inadéquates se développe d'une façon absolument indépendante de la série des idées adéquates. Il y a donc véritablement transcendance de l'un des deux genres de connaissance par rapport à l'autre. Comme le dit Lagneau en parlant de l'Imagination et de l'Intuition chez Spinoza: « Il y a un abîme entre le subjectif condamné et l'objectif vrai ». [2]) On ne peut sortir de la connaissance inadéquate en lui empruntant ses moyens; il faut en sortir spontanément et, d'un seul coup, se placer au sein de la connaissance intuitive.

Comment il se fait que l'homme se place ainsi d'un seul coup au sein de la connaissance intuitive, Spinoza ne l'explique pas. Il nous dit bien comment le passage à cette connaissance est possible; mais il ne nous dit pas pourquoi et comment il se produit. Cette question n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire. Il sera beaucoup plus intéressant pour nous, puisque nous en sommes aux différences de forme entre les deux genres de connaissance, de nous demander quels sont les rapports entre ces deux genres et en quel sens on peut dire que le genre supérieur explique l'inférieur.

* * *

---

[1]) A. Léon, p. 254.
[2]) *Revue de M. et M.*, 1895, p. 381.

LE SUPÉRIEUR ÉCLAIRE L'INFÉRIEUR, MAIS NE LE DÉTRUIT PAS.

Une vérité profonde est contenue dans la théorie spinoziste de la connaissance et surtout dans la théorie des rapports entre les différents genres de connaissance. Cette vérité, que nous allons mettre en lumière, peut se formuler ainsi: le Supérieur éclaire l'Inférieur, mais ne le détruit pas.

Le Supérieur éclaire l'Inférieur. Par Supérieur, nous entendons le genre de connaissance le plus élevé, savoir l'Intuition; et par Inférieur le genre le moins élevé, savoir l'Imagination. Dire que le Supérieur éclaire l'Inférieur revient donc à dire que l'Intuition éclaire l'Imagination ou, en général, qu'un genre de connaissance plus élevé éclaire le genre de connaissance moins élevé. On ne peut, en effet, juger à sa juste valeur un genre de connaissance que lorsqu'on l'a dépassé. L'homme qui ne connaît que les affections de son corps peut-il savoir qu'il se trompe continuellement ou, mieux, qu'il n'est ni dans la vérité ni dans l'erreur? Il faut, pour juger une chose, se retirer en quelque sorte de cette chose et la contempler du dehors. De même, pour juger la connaissance sensible, il faut s'être élevé au-dessus de cette connaissance et la prendre comme objet. Ce qui constitue notre conscience c'est, en effet, un mouvement continuel, mouvement qui juge la pensée en se retirant. La pensée devient sans cesse objet, et c'est sur cet objet que s'exerce le mouvement actuel de l'esprit. Par suite, la première pensée est en elle-même inconsciente; n'ayant pas encore d'objet, la réflexion lui est interdite; elle est — Spinoza, comme nous venons de le voir, le dit lui-même — simple sensation. Il n'est donc pas étonnant qu'en passant de l'Imagination à l'Intuition l'Ame ne change pas d'objet; elle se contente — et c'est là une tâche déjà énorme — d'éclairer ce qui, jusqu'alors, avait été étranger au domaine de la Réflexion.

Le Supérieur, s'il éclaire l'Inférieur, ne le détruit pas. En d'autres termes, s'il est vrai que « nous n'avons d'idée claire des accidents que si les essences nous sont d'abord connues », [1]) s'il est vrai que « nous ne pouvons connaître l'existence singulière d'une chose que si l'essence nous en est connue », [2]) du moins les accidents et les existences singulières demeurent, pour l'Imagination, ce qu'ils étaient avant d'être éclairés par l'Intuition. La série des idées inadéquates se développe en effet à part de la série des idées adéquates. Aussi la seconde

---

[1]) *De Int. Em.*, 23.
[2]) *Ibidem*, 22.

série, différente par nature de la première, n'a-t-elle aucun pouvoir sur cette première. L'intelligible n'a pas d'action sur le sensible; il l'éclaire, mais ne le modifie pas. C'est là, sous une forme généralisée, l'idée que nous avons déjà exprimée lorsque nous traitions de l'erreur. L'image du soleil à deux cents pas, disions-nous, est la première manière de connaître le soleil. Mais cette connaissance est fausse. Que l'Ame se forme une idée vraie, c'est-à-dire une idée intelligible du soleil, cette première connaissance disparaîtra-t-elle pour cela ? Non. Elle sera éclairée par la connaissance vraie, mais non abolie par cette connaissance. Il en est de même pour toute idée appartenant au domaine de l'Imagination. La transcendance de l'Intuition par rapport à l'Imagination permet donc bien que l'Intuition explique l'Imagination ou que le Supérieur explique l'Inférieur; mais elle ne permet jamais que le Supérieur détruise l'Inférieur ou le modifie.

Cette idée, qui est une des plus profondes et des plus durables de la philosophie de Spinoza, nous conduit à nous demander quel rôle Spinoza fait jouer à cette Pensée qui nous sauve de l'erreur en l'éclairant.

* * *

LA PENSÉE VRAIE.

Le rôle que joue la Pensée — et, par Pensée, nous entendons la seule Pensée digne de ce nom, c'est-à-dire la Pensée vraie — est primordial dans la Philosophie de Spinoza. Nous avons pu nous en rendre compte en traitant de la connaissance intuitive. Il est bon maintenant d'éclairer ce rôle par quelques considérations d'ensemble qui serviront de conclusion naturelle au chapitre de la Connaissance.

Une chose apparaît avec évidence, c'est cette sorte de spontanéité, on pourrait dire de liberté, que possède la Pensée vraie. Liberté par rapport à la connaissance inadéquate, d'une part. Il semble, en effet, que l'Ame puisse s'élever d'elle-même au-dessus de la connaissance inadéquate et, par un mouvement spontané, se placer au sein des essences intelligibles qui forment le domaine de la connaissance vraie ou adéquate. Liberté de la Pensée par rapport à son propre objet, d'autre part. L'Ame, en effet, dans la connaissance intuitive, dépasse les limites de l'existence sensible, pose son objet et se pose elle-même au sein de l'absolu. Pareil acte ne peut évidemment pas se produire sans une certaine autonomie de l'esprit par rapport à son objet. La Pensée déborde, en quelque sorte, l'ordre des existences temporelles

pour considérer les mêmes objets dans leur essence intelligible et éternelle. Elle peut, à son gré, s'élever de la considération des existences temporelles à la considération des essences éternelles ou, inversement, descendre de la considération de ces essences à celle des existences sensibles. La possibilité de ces deux passages est bien la marque d'une certaine indépendance de la Pensée vis-à-vis de son objet.

Le rôle primordial joué par la Pensée nous apparaît encore avec plus d'évidence lorsqu'au lieu de considérer la Pensée en tant qu'elle constitue la Connaissance humaine, nous la considérons en tant qu'elle est un attribut de Dieu. Il semble que Spinoza fasse de la Pensée l'unité des divers attributs. «La modification la plus immédiate de l'attribut que nous nommons Pensée, déclare-t-il lui-même dans son *Court Traité*, contient objectivement en soi l'essence formelle de toutes choses.» [1]) En d'autres termes, Spinoza paraît affirmer que, de tout ce que contient formellement l'infinité des attributs autres que la Pensée, une traduction objective est donnée dans la Pensée. C'est ce qu'on peut exprimer en disant qu'il existe dans la Pensée un nombre aussi grand de traductions des divers attributs qu'il y a d'attributs autres que la Pensée. Le système spinoziste semble donc admettre deux sortes de parallélisme. Parallélisme général des attributs entre eux, d'abord. Parallélisme particulier entre la Pensée et chacun des autres attributs pris isolément, ensuite. «La conséquence de tout ceci, croit pouvoir affirmer Pollock, c'est que les modes de la Pensée sont numériquement égaux aux modes de tous les autres attributs ensemble. En d'autres termes, la Pensée, au lieu d'être sur le même plan avec l'infinité des autres attributs, est infiniment infinie et jouit d'une prééminence qui ne lui est nulle part explicitement reconnue.» [2]) Si nous oublions d'accorder cette prééminence à la Pensée, cela tient sans doute à ce que, parmi l'infinité de traductions qui constituent l'attribut Pensée, nous n'en connaissons qu'une, celle qui correspond à l'attribut Etendue.

Ainsi le rôle de la Pensée nous apparaît primordial dans la philosophie de Spinoza. Libre par rapport à la connaissance inadéquate, libre par rapport à son objet, aussi riche objectivement à elle seule, semble-t-il, que le sont formellement l'infinité des autres attributs pris ensemble, la Pensée est l'élément le plus important du système spinoziste. On peut dire que c'est elle qui fonde et qui explique tout ce système.

* * *

[1]) *Court Traité*, Appuhn, ch. II, 3 (1).
[2]) *Spinoza, his life and philosophy*, London, 1880, p. 173.

LA PENSÉE VRAIE (Suite et fin).

Partis d'une Pensée indigne de ce nom, c'est-à-dire d'une Pensée fragmentaire, complètement livrée au hasard des impressions de notre corps, nous nous sommes donc élevés jusqu'à la Pensée de Dieu, Pensée infinie qui trouve en elle-même son explication et à laquelle on peut légitimement donner le nom de Pensée Vraie ou, plus simplement, de Vérité. Ce passage, c'est au sein de la Pensée elle-même que nous l'avons opéré, dans la mesure où cette Pensée constitue notre propre entendement. Nous sommes donc redevables à la Pensée de nous avoir permis d'atteindre, par un simple développement interne, l'attribut qui constitue l'élément le plus important du système de Spinoza, celui dont Lagneau a pu dire qu'il « soutient tout le reste par sa constitution »[1]).

Mais en atteignant l'attribut Pensée, il semble que nous ayons atteint une réalité beaucoup plus profonde que celle qui constitue le simple attribut. Il suffit de lire les œuvres de Spinoza pour se convaincre que, dans l'esprit de ce philosophe — et pourtant il ne l'affirme nulle part —, la Pensée est autre chose qu'une traduction en quelque sorte subjective des divers attributs. Sans doute est-elle, avant tout, un attribut particulier qui correspond à l'attribut Etendue, comme il correspond à tout autre attribut de la substance absolument infinie; mais elle n'est pas seulement le reflet de ces attributs. Il semble que, dépassant pour ainsi dire le parallélisme des attributs auxquels elle est soumise, la Pensée possède en elle-même la raison de ce parallélisme. Il semble, en d'autres termes, que la Pensée vraie, atteinte au terme de la dialectique, nous révèle quelque chose de cette réalité substantielle qui fonde la correspondance des attributs entre eux.

Nous avons pourtant affirmé, en traitant de Dieu, que l'Etre est supérieur au Connaître et qu'étant lui-même ineffable il ne peut nous être révélé sans être, par là, transformé. Dans de telles conditions, ne nous paraît-il pas impossible de dépasser l'attribut — «ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence »[2]) — pour nous élever jusqu'à la substance même? En juger ainsi, ce serait oublier combien Spinoza, philosophe de la Pensée vraie, a tendance à accorder en fait à cette Pensée des caractères qu'il ne lui attribue pas en droit. Qu'on lise l'Ethique, et l'on se convaincra que cet ouvrage se termine par une véritable *apothéose* de la Vérité — le mot garde ici son sens propre. Toute l'œuvre de Spi-

---

[1]) *Revue de M. et M.*, 1895, p. 388.
[2]) *Eth.* I, déf. 4.

noza, si l'on s'en tient à l'esprit même de sa philosophie, semble une démonstration de cette formule écrite dès le *Court Traité*: «Dieu est la Vérité, et la Vérité est Dieu même». [1]) Aussi paraît-il permis de dire que penser la Vérité, c'est s'élever réellement jusqu'à Dieu, c'est se confondre avec la substance même. « La Vérité, en effet, n'est pas seulement — comme l'a bien dit M. Brunschvicg, interprétant Spinoza — l'affirmation adéquate, mais elle est l'unité interne qui relie la réalité adéquate à l'affirmation adéquate, la source profonde d'où émanent, sous une infinité de formes, le sujet et l'objet; elle est à la fois ce qui fonde leur existence et ce qui garantit leur parallélisme; elle est la substance. » [2]) La connaissance intuitive, qui saisit la Vérité, entraîne donc, à son terme, la fusion de l'homme dans la substance, c'est-à-dire la fusion de l'homme en Dieu.

* * *

---

[1]) *Court Traité*, II, 15 (3).
[2]) *Revue de M. et M.*, 1904, p. 796.

CONCLUSION.

LE TERME DE LA CONNAISSANCE.

LA RÉGÉNÉRATION.

Nous nous sommes préoccupé uniquement, au cours de ce travail, d'étudier d'une manière toute théorique et spéculative le Problème de la Vérité dans la philosophie de Spinoza. Nous avons évité toute digression sur l'utilité de la connaissance du vrai; en un mot, nous nous sommes abstenu de traiter des rapports du Problème de la Vérité et du Problème moral. Nous sommes pourtant conduit à traiter de ces rapports, dont l'étude est, pour Spinoza, le but essentiel de toute philosophie.

La conclusion de notre travail doit, en effet, comporter une vue d'ensemble sur la connaissance humaine; elle doit indiquer quel est le terme de cette connaissance ou, mieux, ce que devient l'homme qui s'est élevé dialectiquement de l'Erreur jusqu'à la Vérité. Or, comme nous allons le voir au cours de ces dernières pages, la connaissance de la Vérité s'achève dans une sorte de libération de la nature humaine. L'homme qui connaît prend possession, si l'on peut dire d'une seconde existence; il devient libre; il acquiert la vie éternelle; enfin il devient Dieu en son genre. Ces conclusions, qui relèvent d'une étude toute spéculative de la vérité, ne sont elles pas la solution du problème moral qui préoccupe Spinoza? Spinoza, nous l'avons dit, recherche une doctrine du salut; or, les biens qui sont procurés par la connaissance de la Vérité apparaissent évidemment comme procurant le salut à la nature humaine. Nous assistons donc, au terme de notre étude, à une véritable rencontre du Problème de la Vérité et du Problème moral.

Le premier des biens que recherche Spinoza, celui qui implique tous les autres, c'est la libération de l'homme ou, en d'autres termes, le passage d'une première nature à une seconde nature. La première nature, c'est la nature de l'homme encore asservi aux biens matériels et passagers. La seconde nature n'est autre que la nature de l'homme qui a trouvé le salut. Or, ce passage d'une première nature à une seconde, par quoi s'opère-t-il, sinon par la connaissance? Nous avons

vu, en effet, que l'homme commence par connaître au moyen des sens ou de l'Imagination et qu'à ce degré il est complètement esclave de son corps et des autres corps de l'Univers. Nous avons vu, enfin, que l'homme qui s'est élevé jusqu'à la connaissance intuitive, loin d'être esclave, tire de lui même toutes ses déterminations. C'est donc par l'intermédiaire de la connaissance de la Vérité que l'homme prend possession d'une seconde nature où il n'est plus asservi et où il trouve le salut qu'il doit rechercher.

Au terme de la connaissance apparaît ainsi ce que Spinoza appelle la Régénération. Il y a Régénération lorsque l'homme cesse d'aimer les biens passagers pour ressentir en lui-même les effets d'un tout autre amour, l'amour des biens éternels. Quand nous avons atteint la vérité, « nous pouvons dire, déclare Spinoza, que nous naissons une seconde fois; ... cette autre et seconde naissance aura lieu quand nous percevrons en nous les effets d'un autre amour, grâce à la connaissance de cet objet immatériel — l'essence vraie — ; effets qui diffèrent des premiers — des effets de l'amour à l'égard des biens passagers — autant que diffère le corporel de l'incorporel, l'esprit de la chair. Cela peut être appelé d'autant mieux une Régénération que de cet amour et de cette union seulement peut suivre une stabilité éternelle et inaltérable ». [1]) Il n'y a donc pas de salut ou de Régénération sans la Vérité, et le salut n'est pas autre chose que le passage de l'ignorance à la connaissance du Vrai. Par suite, si nous rencontrons, dans notre conclusion, le Problème moral, c'est uniquement parce que la solution de ce problème se confond avec cette conclusion, conclusion toute spéculative d'une étude toute spéculative. Car Spinoza, comme le dit Lagneau, « attend tout de la grâce rationnelle, de la vertu spéculative ». [2]) C'est en cherchant le vrai que l'homme est sauvé.

* * *

LA VÉRITÉ ET LA LIBERTÉ.

La Régénération implique d'abord la liberté. On ne peut véritablement avoir trouvé le salut si l'on est encore esclave. Il faut donc qu'au terme de la connaissance l'homme trouve cette liberté qui lui était refusée lorsqu'il était le jouet des modifications de son corps.

Trouver la liberté, cela ne semble-t-il pas paradoxal, quand il s'agit d'une philosophie comme celle de Spinoza ? Nous avons pu,

---

[1]) *Court Traité*, 2e partie, ch. 22.
[2]) Lagneau. *Revue de M. et M.*, 1895, p. 383.

en effet, nous rendre compte que le système spinoziste est le système du déterminisme absolu. Déterminisme des existences, d'abord; un corps n'existe qu'autant que les autres corps lui permettent d'exister, et chacune de ses modifications s'explique, suivant des lois éternelles, par l'état de l'Univers. Déterminisme des essences, ensuite; les essences s'impliquent mutuellement; elles forment une série où chaque terme trouve sa vérité dans un autre, si bien qu'on ne peut isoler un des termes sans rompre la continuité de la chaîne. Déterminisme de Dieu lui-même, enfin, vis-à-vis de son essence; Dieu existe nécessairement, parce que son essence implique l'existence ou, mieux, est l'existence même; d'autre part, l'essence elle-même de Dieu est posée nécessairement: elle est le principe qui contient en soi sa raison et se pose d'une façon absolue et toute nécessaire. Comment, dans de telles conditions, le système de Spinoza laisserait-il une place pour la liberté?

La liberté, en réalité, peut s'accorder avec un système déterministe. Seulement, il faut s'entendre sur le sens du mot liberté. Etre libre, ce n'est pas agir par caprice, car agir par caprice c'est, au contraire, être esclave de son corps ou des autres corps. Etre libre, c'est obéir, mais obéir à soi-même et uniquement à soi-même. « J'appelle libre, dit Spinoza, ce qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature...; à mes yeux la liberté n'est point dans un libre décret, mais dans une libre nécessité.» [1]) Or, comment atteindre la liberté, sinon en obéissant à ce qui, en nous, constitue notre véritable nature, c'est-à-dire notre entendement ou notre raison? « Je définis la liberté, déclare Spinoza, en disant qu'elle est une solide réalité qu'obtient notre entendement par son union immédiate avec Dieu, pour produire en lui-même des idées et tirer de lui-même des effets qui s'accordent avec sa nature...» [2]). En d'autres termes, on peut dire « que l'homme est libre dans la mesure où il est conduit par la raison. » [3]) Pour s'en rendre compte, il suffit de nous considérer nous-mêmes dans les opérations de notre entendement. « Si, par exemple, la nature de Dieu nous est connue, l'affirmation de l'existence de Dieu suit de notre nature avec tout autant de nécessité qu'il suit de la nature d'un triangle que la somme de ses angles égale deux droits; et, cependant, nous ne sommes jamais plus libres que lorsque nous affirmons une chose de cette sorte. » [4]) Par cette obéissance à la raison qui est en nous et qui constitue notre véritable nature, nous cesserons, en outre,

---

[1]) Saisset. Lettre 29 (62e), p. 411.
[2]) *Court Traité*, XXIV, Fin.
[3]) *Tract. Th. Pol.*, Appuhn, notes, p. 406.
[4]) Saisset. Lettre 18 (34e), p. 378.

d'être esclaves des corps, bien que nous devions toujours subir leur contrainte. En effet, « les lois de Dieu nous semblent des règles imposées et des institutions aussi longtemps que nous en ignorons les causes; quand cette cause nous est connue, elles cessent aussitôt d'être des règles imposées et nous les embrassons comme des vérités éternelles et non plus comme des commandements, c'est-à-dire que l'obéissance fait place aussitôt à l'amour, lequel naît de la connaissance vraie aussi nécessairement que la lumière naît du soleil. » [1]) C'est donc la vérité qui nous permet d'être libres en nous donnant le pouvoir de passer des déterminations externes aux déterminations purement internes, et en nous faisant comprendre les lois qui régissent les premières.

Nous pouvons conclure avec Lagneau que la doctrine de Spinoza « a l'air d'établir la fatalité; en fait, c'est la liberté qu'elle établit en nous faisant atteindre, au fond de nous-mêmes, le fond même de l'être et en supprimant ainsi, par l'intellection parfaite, la dépendance intellectuelle et la dépendance morale: suppression de la loi par identification avec la loi ». [2])

* * *

LA VÉRITÉ ET L'ÉTERNITÉ.

La Régénération par la Connaissance n'implique pas seulement la liberté; elle implique encore l'éternité. Pourrait-on dire, en effet, qu'une âme a trouvé le salut, si cette âme ne peut survivre à la destruction du corps auquel elle était liée? Il faut donc que l'âme soit, dans une certaine mesure, immortelle. Mais, avant de montrer comment la connaissance du vrai donne cette immortalité, il est nécessaire de dégager ce que, par immortalité, il faut entendre.

Pour la plupart des hommes, être immortel c'est vivre après la destruction du corps d'une vie toute spirituelle, sans doute, mais semblable dans sa forme à la vie terrestre. « Si nous avons égard à l'opinion commune des hommes, dit Spinoza, nous verrons qu'ils ont conscience, à la vérité, de l'éternité de leur âme, mais qu'ils la confondent avec la durée et l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire qu'ils croient subsister après la mort. » [3]) Or, les hommes oublient

---

[1]) *Tr. Th. Pol.*, Appuhn, p. 408.
[2]) *Revue de M. et M.*, 1895, p. 390.
[3]) *Eth.* V, pr. 34, sch.

une chose, savoir que « l'âme ne peut rien imaginer et qu'il ne lui souvient des choses passées que pendant la durée du corps »[1]). L'âme, en effet, en tant qu'elle imagine et qu'elle se souvient, est l'idée d'un corps existant en acte et modifié de différentes façons par d'autres corps. Il en résulte qu'une fois le corps détruit, l'idée du corps disparaît elle aussi et, avec elle, le souvenir des affections du corps. Ce n'est donc pas dans le souvenir des affections corporelles qu'il faut chercher une image de l'immortalité; car ce qui est né avec le temps est destiné à disparaître avec le temps. Il n'y a pas d'immortalité pour l'homme dont l'imagination a rempli toute la pensée.

D'ailleurs, le corps peut-il donner cette individualité sans laquelle il n'est pas d'immortalité? L'individualité ordinairement attribuée aux existences sensibles n'est qu'une apparence facilement chassée par la réflexion. Le terme d'individualité est, en effet, assez vague; tout individu peut, tour à tour, être considéré, ou comme formé d'autres individus, ou comme constituant un élément d'un autre individu. « Si plusieurs individus, déclare Spinoza, concourent à une certaine action de telle façon qu'ils soient tous ensemble la cause d'un même effet, je les considère, sous ce point de vue, comme une seule chose singulière. » [2]) L'Univers sensible lui-même peut être considéré comme une seule chose singulière. «Nous concevrons facilement, dit en effet Spinoza, que toute la nature est un seul individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons, sans que l'individu lui-même, dans sa totalité, reçoive aucun changement. » [3]) L'individu est donc, considéré en lui-même et dans son rapport avec les autres modes finis, quelque chose de provisoire. Par suite, il n'est pas d'éternité possible à un pareil point de vue.

Ainsi la notion que nous devons nous faire de l'immortalité de l'âme se débarrasse des images qui l'obscurcissaient. Ce n'est pas dans le domaine de l'Imagination, c'est-à-dire dans le domaine des existences sensibles, que nous pouvons trouver l'origine de la vie éternelle. Acquérir l'immortalité, ce n'est pas se souvenir des affections de son corps quand ce corps est détruit; ce n'est pas demeurer l'idée d'une chose singulière existant en acte. C'est s'élever au-dessus de l'ordre des existences pour atteindre un ordre qui ne se développe pas dans le temps, mais dans l'éternité. Il faut donc, pour que l'homme puisse s'affranchir de la mort, que son existence éphémère ne soit pas sa seule existence et qu'à côté de la vie terrestre il vive d'une autre vie. Jamais

---

[1]) *Eth.* V, pr. 21.
[2]) *Eth.* II, déf. 7.
[3]) *Eth.* II, lemme 7, sch.

sa nature périssable ne pourra, par droit de conquête, obtenir une éternité qui ne lui appartient pas. D'ores et déjà, nous comprenons l'importance capitale qu'a la distinction de l'essence et de l'existence dans le problème de l'immortalité de l'âme. C'est, en effet, dans cette distinction, à laquelle correspond la distinction de l'Imagination et de l'Intuition, que se trouve le nœud du problème.

* * *

LA VÉRITÉ ET L'ÉTERNITÉ (Suite).

Pour que l'âme acquière l'immortalité, deux conditions apparaissent nécessaires. Il faut d'abord que l'âme prenne connaissance des choses éternelles. Car, connaître une chose, c'est s'unir à cette chose par un acte de l'esprit; par suite, c'est participer à la nature de cette chose. Si donc nous connaissons des choses éternelles, nous participons, de la sorte, à leur caractère d'éternité. Il faut, ensuite, que l'âme se connaisse comme éternelle ou, du moins, qu'elle sache qu'une partie d'elle-même peut résister à la destruction du corps. Il lui est ainsi possible d'avoir conscience de sa propre éternité et d'atteindre la vie éternelle, alors même que le corps n'est pas encore détruit. Ces deux conditions, la connaissance de la Vérité suffit à les réaliser.

La connaissance de la Vérité est, en effet, étrangère aux conditions du temps. Que serait une Vérité qui ne posséderait qu'une durée limitée? On ne peut concevoir la Vérité que comme éternelle. Par suite, connaître la Vérité c'est participer à l'éternité qui lui est attachée, c'est s'élever au-dessus du monde des existences éphémères, domaine de l'Imagination, pour atteindre le monde des essences immuables, domaine d'une Vérité connue intuitivement. D'autre part, l'âme qui connaît la Vérité, c'est-à-dire les essences éternelles, se connaît aussi comme essence éternelle; « elle conçoit l'essence du corps avec une sorte d'éternité » [1]) et, par suite, avant même que le corps sensible soit détruit par les autres corps, elle a conscience de sa propre vie éternelle « dans la mesure où elle se connaît elle-même et connaît le corps comme des choses ayant une sorte d'éternité ». [2]) La Vérité suffit donc à donner l'éternité à l'âme humaine. C'est « en s'unissant aux substances qui demeurent toujours les mêmes que cette dernière peut se rendre elle-même éternelle ». [3])

---

[1]) *Eth.* V, pr. 29.
[2]) *Ibidem*, pr. 30.
[3]) *Court Traité*. II, note 15 de la Préface, Appuhn, p. 98.

On se rend compte, par là, de l'importance que revêt la distinction de l'essence et de l'existence et, parallèlement, dans l'ordre de la connaissance, la distinction de l'Entendement et de l'Imagination. Cette distinction une fois faite, l'âme humaine sait, en effet, qu'elle « ne peut être entièrement détruite avec le corps, mais qu'il reste d'elle quelque chose qui est éternel ». [1]) Quel est ce « quelque chose qui est éternel », sinon ce qui fait participer l'âme à la nature même de la Vérité? « La partie éternelle de l'âme, dit Spinoza, est l'entendement, seule partie par laquelle nous soyons dits actifs; cette partie, au contraire, que nous avons montrée périssable, est l'imagination elle-même, seule partie par laquelle nous soyons dits passifs ». [2]) Ainsi, à la connaissance des existences sensibles, c'est-à-dire à la connaissance inadéquate, correspond pour l'âme une existence éphémère; par contre, à la connaissance des essences, ou connaissance adéquate, correspond une existence éternelle. Dans les deux cas, les caractères et, qui plus est, la nature même de l'âme s'identifient avec ceux de l'objet connu. On retrouve donc, ici encore, un parallélisme étroit entre l'objet connu et le sujet connaissant.

Ainsi, l'éternité spinoziste n'est pas un caractère extérieur qui s'ajouterait du dehors à l'âme humaine. Si elle ressemble à la Grâce, il faut dire, avec Lagneau, que c'est une « grâce rationnelle ». L'individu, en effet, ne change pas de nature; il ne fait que développer la partie de son âme qui est éternelle. Le corps sans individualité véritable, auquel il est lié, cesse de lui apparaître dans son existence déterminée; il est, cette fois, conçu dans son essence, c'est-à-dire rapporté directement à un mode infini et, par suite, à l'attribut. Etre éternel, c'est donc uniquement se comprendre comme « un mode éternel de pensée qui est déterminé par un autre mode de pensée, et celui-ci de nouveau par un autre, et ainsi à l'infini ». [3]) C'est entrer avec ces autres modes « dans l'intelligence éternelle et infinie de Dieu ».

* * *

LE TERME DE LA CONNAISSANCE.

La connaissance de la Vérité procure donc à l'homme la liberté et l'éternité. Mais cette connaissance a certainement une limite, à laquelle l'homme doit s'efforcer de parvenir, et au delà de laquelle

---

[1]) *Eth.* V, pr. 23.
[2]) *Eth.* V, pr. 40, corol.
[3]) *Ibidem*, sch.

*

il lui est impossible de s'aventurer. Déterminer cette limite, qu'on peut appeler terme de la connaissance, c'est donner au Problème de la Vérité sa conclusion à la fois naturelle et nécessaire.

Le terme de la connaissance ne peut être que Dieu lui-même. Qu'est-ce, en effet, que Dieu, sinon l'objet de toute connaissance ? « Dieu, déclare Spinoza, est la vérité, ou la vérité... est Dieu même ». [1]) Autrement dit, Dieu n'est que le mot qui désigne ce qui possède au plus haut point l'existence, ce qui est la seule existence et qui, par suite, constitue le seul objet du connaître. C'est donc parce que Dieu est la seule réalité et la seule vérité que la connaissance a pour terme la connaissance de Dieu lui-même. A cette raison s'ajoute d'ailleurs une raison toute pratique ; il faut connaître Dieu le mieux possible, parce que la connaissance de la sagesse divine nous permet de distinguer les faux biens des vrais. Sans la connaissance de cette sagesse, dit Spinoza, « nul ne peut parvenir à l'état de béatitude, puisque c'est elle seule qui nous enseigne ce que c'est que le vrai et le faux, le bien et le mal ». [2]) Il faut donc, au terme de la connaissance, s'efforcer de connaître Dieu, parce qu'en Dieu se trouve, d'une part, toute la vérité, d'autre part, toute la solution du problème moral.

Mais il ne nous est pas possible de connaître Dieu absolument. Le connaître ainsi, ne serait-ce pas nous identifier avec lui, devenir nous-mêmes Dieu ? Seul Dieu peut avoir une idée absolument complète de lui-même. Mais, à l'homme, une telle idée est refusée ; «... la puissance de notre esprit, dit en effet Spinoza, ne s'étend pas à l'infini.... Il est certain que nos idées inadéquates ont pour unique origine que nous sommes une partie d'un être pensant dont certaines pensées dans leur intégrité, certaines seulement par partie, constituent notre esprit ». [3]) C'est là, d'ailleurs, une raison secondaire, car la connaissance a précisément pour but d'éviter les idées inadéquates et d'étendre, si l'on peut dire, la puissance de l'esprit. Mais ce qu'il faut surtout considérer, c'est que l'homme ne connaît que deux attributs, la Pensée et l'Etendue. Or, Dieu est « une substance constituée par une infinité d'attributs ». [4]) Par suite, la connaissance humaine ne peut jamais épuiser la richesse infinie de la nature divine. En un mot, il est impossible à l'homme de connaître Dieu absolument.

Ces idées, nous les avons déjà exprimées lorsque nous traitions

---

[1]) *Court Traité*, II, ch. 15, 3.
[2]) *Tract. Th. Pol.*, ch. IV, p. 90.
[3]) *De Int. Em.*, 4.
[4]) *Eth.* I, pr. 11.

de la nature de Dieu. Mais il est nécessaire de les rappeler, afin de déterminer les limites de la connaissance et surtout de montrer que, si l'homme ne peut connaître Dieu absolument, du moins il peut le connaître adéquatement. Car il suffit, avons-nous dit, qu'un des attributs de Dieu soit connu pour que la connaissance de Dieu soit aussi complète que cet attribut qui exprime complètement Dieu en son genre. Par suite, l'homme, connaissant deux des attributs divins, peut s'élever à une connaissance adéquate de Dieu, bien que cette connaissance n'épuise pas absolument la nature de Dieu. « Dieu, disait Lagneau interprétant Spinoza, est tout connaissable; la perfection est de le connaître. »[1]) On peut donc dire qu'au terme de la connaissance, c'est Dieu lui-même que l'on connaît; il importe peu qu'une infinité d'attributs nous demeure inconnue; possédant deux d'entre eux, nous sommes sûrs, par là, de posséder Dieu complètement. Comme le déclarait encore Lagneau, « Spinoza jette le pont; il n'y a pas plus en Dieu que dans le monde; que dans ce qu'il réalise; plus d'autre monde de même nature que celui-ci, plus de monde des idées, plus non plus de Dieu incompréhensible; Dieu est adéquatement connaissable ». [2])

Connaître, c'est donc en définitive connaître Dieu; c'est s'efforcer de connaître Dieu le mieux possible; en un mot, c'est s'efforcer d'atteindre « la jouissance infinie de l'Etre ». [3])

* * *

LE TERME DE LA CONNAISSANCE (Suite).

Cette union avec Dieu, qui constitue pour l'homme le terme de la connaissance, apparaît ainsi comme l'union de ce qui connaît avec ce qui est le seul objet et la seule cause de toute connaissance. Mais l'homme atteint difficilement une pareille union, parce qu'il ignore les véritables conditions qui la rendent possible. « Efforçons-nous donc maintenant de rendre plus claire cette union que, par nature et par amour, nous avons avec Dieu. »[4])

Pour s'unir avec Dieu, il suffit de s'unir, dans la connaissance, avec la nature entière. En effet, « comme la nature entière est une

---

[1]) *Revue de M. et M.*, 1895, p. 384.
[2]) *Ibidem.*
[3]) Lettre 12 à Meyer.
[4]) *Court Traité*, II, ch. 22.

seule substance dont l'essence est infinie, toutes choses sont, par la Nature, unies en une seule, savoir Dieu». [1]) Etendre la connaissance qu'on a des choses de la nature, c'est donc étendre la connaissance qu'on a de Dieu, c'est saisir la cause des choses que l'on connaît. « Plus nous connaissons de choses dans la nature, plus grande et plus parfaite est la connaissance de Dieu que nous acquérons, déclare Spinoza. Autrement dit, puisque connaître l'effet par la cause n'est autre chose que connaître quelque propriété de la cause, plus nous connaissons de choses dans la nature, plus parfaitement nous connaissons l'essence de Dieu qui est cause de toutes choses ». [2]) Il suffit donc d'étendre sa connaissance pour s'unir avec Dieu; car toute connaissance mène à Dieu.

Mais l'étendue de la connaissance n'est qu'une condition secondaire de l'union de Dieu et de l'homme. « Il suffit, dit Spinoza, pour être unis à Dieu, que nous le connaissions en quelque mesure. » [3]) Ce qui importe avant tout, c'est la manière de le connaître. Il faut, en effet, pour connaître Dieu, s'être élevés jusqu'au troisième genre de connaissance, jusqu'à l'intuition intellectuelle. Comment pourrait-il en être autrement ? «Puisque nous ne pouvons sans Dieu ni exister, ni être conçus..., il est évident que nous ne pouvons le connaître qu'immédiatement. » [4]) Par suite, la connaissance de Dieu doit consister uniquement « dans la contemplation et dans la pensée pure »; en un mot, dans une connaissance tout intellectuelle. « On dit, en effet, déclare Spinoza, qu'une chose est connue intellectuellement quand elle est perçue par la pensée pure, en dehors des paroles et des images.» [5]) En ce sens, la connaissance de Dieu se trouve bien au terme du mouvement dialectique qui caractérise la pensée humaine; c'est seulement lorsque l'homme s'est élevé au-dessus de l'Imagination et même de la Raison et qu'il s'est habitué aux « méditations intérieures » qu'il peut s'unir avec Dieu.

Cette union avec Dieu, qui est le terme de la connaissance, est d'ailleurs la solution du problème moral. Car, de cette union résulte pour l'âme humaine un amour éternel et immuable qui procure la béatitude. « Celui-là, dit Spinoza, ... participe le plus à la souveraine béatitude qui aime par dessus tout la connaissance intellectuelle de Dieu... et en tire le plus de délectation. » [6]) Cet amour de l'homme

---

[1]) *Court Traité*, II, ch. 22.
[2]) *Trac. Th. Pol.*, ch. IV, App., p. 90.
[3]) et [4]) *Court Traité*, II, ch. 22.
[5]) *Tr. Ph. Pol.*, ch. IV, App., p. 97.
[6]) *Ibidem*, p. 90.

pour Dieu, c'est-à-dire pour la cause immanente de toutes choses, est, en effet, à l'abri des événements, de l'envie et du temps. Il est, comme la connaissance, accessible à tous les hommes. Par suite, l'homme qui connaît Dieu s'est élevé jusqu'au souverain bien; il sait « que la connaissance et l'amour de Dieu est le souverain bien »; il se rend compte enfin que « la connaissance et l'amour de Dieu est la fin dernière à laquelle doivent tendre toutes nos actions ». [1])

On peut donc dire qu'au terme de la connaissance, la « nature supérieure » qui caractérise à ce degré l'âme humaine n'est pas autre chose que « la connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec la nature entière », [2]) c'est-à-dire avec Dieu.

* * *

« DEUS QUATENUS ».

Ainsi s'achève notre étude sur le problème de la Vérité chez Spinoza. Parti d'une pensée qui se cherche, d'une pensée qui s'efforce de découvrir une vérité stable, nous nous sommes élevé par la force de la dialectique jusqu'à Dieu, c'est-à-dire jusqu'à la vérité absolue qui contient toutes les autres vérités; là, nos idées ont reçu un objet, sans lequel elles seraient demeurées de pures conceptions de l'esprit. En possession de la vérité, nous avons pu alors redescendre, pour ainsi dire, vers l'homme et expliquer comment, par sa nature, il est d'abord éloigné de cette vérité; comment, aussi, il lui est possible, par le développement continu de sa pensée, de s'élever jusqu'à l'intuition de cette vérité et, par suite, jusqu'à Dieu. Nous avons surtout insisté sur le terme de la connaissance humaine, sur cette sorte d'union de l'homme en Dieu réalisée par l'intuition intellectuelle. Nous sommes, de la sorte, parvenu à un point où l'homme devient réellement « Dieu dans son genre », « Deus quatenus » [3]), comme dit Spinoza.

L'intuition intellectuelle, terme de la connaissance humaine, est, en effet, la même dans l'homme comme dans Dieu. La pensée de l'homme se confond avec la pensée de Dieu, et connaître intuitivement, ce n'est pas autre chose qu'être la pensée de Dieu. Aussi serait-il faux de dire: Dieu pense, et nous pensons sa pensée. Il faut plutôt dire que Dieu se pense en nous et que, dans chacune de nos pensées,

---

[1]) *Tr. Th. Pol.*, ch. IV, App., p. 91.
[2]) *De Int. Em.*, 5.
[3]) *Eth.* V, pr. 36.

nous sommes Dieu en tant qu'il constitue la nature de notre âme. Sans doute, cet « en tant que » change de sens suivant que notre âme a des idées inadéquates ou des idées adéquates. Mais tandis que, « dans la région de l'idée inadéquate, « quatenus » marque une disproportion entre l'homme et Dieu» – « dans la région de l'idée adéquate, qui est en l'homme ce qu'elle est en Dieu, « quatenus » signifie identité ». [1]) Au terme de la connaissance, nous sommes donc en Dieu. Toujours nous avons été en Dieu; mais il semble que nous soyons revenus en lui, parce qu'il nous a fallu un long mouvement dialectique pour prendre conscience de cette union; en un mot, il nous a fallu nous élever jusqu'à l'intuition.

Ce qu'il y a de fondamental dans la philosophie spinoziste, c'est donc, comme l'a montré M. Bergson, « derrière la lourde masse des concepts apparentés au cartésianisme et à l'aristotélisme, l'intuition qui fut celle de Spinoza, intuition qu'aucune formule, si simple soit-elle, ne sera assez simple pour exprimer. Disons, pour nous contenter d'une approximation, que c'est le sentiment d'une coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre, l'idée que la « conversion » des Alexandrins, quand elle devient complète, ne fait plus qu'un avec leur « procession » et que, lorsque l'homme sorti de la divinité arrive à rentrer en elle, il n'aperçoit plus qu'un mouvement unique là où il avait vu d'abord les deux mouvements inverses d'aller et de retour — l'expérience morale se chargeant ici de résoudre une contradiction logique et de faire, par une brusque suppression du Temps, que le retour soit un aller ». [2]) C'est donc dans cette position dernière de l'homme, devenu par l'intuition Dieu dans son genre, « Deus quatenus », que se trouve la solution définitive du problème de la Vérité.

---

[1]) *Revue de M. et M.*, 1905, p. 703. Article de M. Brunschvicg.
[2]) *Revue de M. et M.*, 1911. Conférence faite au Congrès de Bologne.

FIN

TABLE DES MATIÈRES.

pages

Préface VII

INTRODUCTION.

Le Problème de la Vérité 1
Légitimité de cette étude 2
Position du Problème 3
Plan de cette étude 4

CHAPITRE I. — DU VRAI.

Le Vrai est accessible à l'Homme 7
Il n'y a qu'une seule Vérité 8
La Vérité n'est pas imposée 9
La lumière naturelle 10
Le Vrai n'est pas un caractère extrinsèque de l'idée 11
Le Vrai est un caractère intrinsèque de l'idée 12
La Purification de l'Entendement 14
L'idée simple 15
La clarté et la distinction 16
Les idées générales 17
Nature de l'image et de l'idée 18
Distinction de l'image et de l'idéé 19
L'image et l'idée dans l'hypothèse 22
Spinoza et Descartes 23
Le concept 24
L'idée fausse 25
Caractère synthétique de la Vérité 27
L'idée forgée 28
La pensée purifiée 29
Entendement et volonté, ou, idée et jugement. Descartes 31
Entendement et idée. Suite de l'exposition de la théorie cartésienne. 32
Critique de Spinoza. Unité de la fonction Pensée 33
Suite de cette critique 35
La certitude est liée à l'essence des idées 36
L'idée vraie n'est pas isolée 37
La déduction 38

pages
L'intuition 40
L'ordre géométrique. Sa valeur 41
La géométrie euclidienne 42
La géométrie cartésienne 43
La définition 45
Passage de l'essence à ses propriétés 46
La définition première 47
La méthode réflexive 48
Conclusion 49

CHAPITRE II. — DE DIEU ET DE L'HOMME.

De Dieu et de l'Homme 53
Définition de la Vérité Première. La Substance 54
Passage de l'essence à l'existence 55
Indétermination de la Substance 56
Causes de cette indétermination 58
L'Être et les Attributs 59
Nature de l'Attribut 60
Passage des Attributs aux Modes Absolus 61
Prééminence en Dieu de l'Être sur le Connaître 62
L'omniscience de Dieu 64
La Vérité n'est pas une création arbitraire de Dieu 65
L'Homme est un mode fini 66
La nature humaine 68
Les deux essences de l'Homme 69
Les bornes de la connaissance humaine 70
L'entendement humain et la dialectique de la connaissance 72

CHAPITRE III. — LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE.

Le Problème de la Connaissance 77
La connaissance du 1er genre 78
Critique de cette connaissance 79
L'idée inadéquate 80
La connaissance du second genre 83
Les notions communes, base de la connaissance adéquate du second genre 85
L'Universel 86
Critique de la connaissance du second genre 88
L'erreur. Elle n'existe pas en tant qu'erreur 89
La vérité et l'erreur 91
Les deux ordres de connaissance dans leurs rapports avec la vérité et l'erreur 92
Originalité de la théorie spinoziste de la vérité et de l'erreur 94
Rôle et valeur de l'expérience 96
La science de la nature 97
La connaissance du troisième genre 103
Nature de la connaissance du troisième genre 105
Perfection de la connaissance intuitive 107

pages
Les essences. Leur réalité 108
L'essence, mode fini et éternel 110
Le système des essences 112
Vue d'ensemble sur la hiérarchie des essences 113
L'Universel-Individuel 115
Le réel 118
Vérité et réalité 119
La Vérité et la « réalité sensible » 121
Rapports de l'essence et de l'existence sensible 123
Rapports de l'essence et de l'existence chez l'Homme 124
Rapports de l'essence éternelle et de l'âme passagère chez l'Homme. 126
Possibilité de la connaissance intuitive 128
Transcendance de l'intuition par rapport à l'imagination 131
Le Supérieur éclaire l'Inférieur, mais ne le détruit pas 133
La pensée vraie 134

CONCLUSION.

LE TERME DE LA CONNAISSANCE.

La Régénération 141
La Vérité et la Liberté 142
La Vérité et l'Eternité 144
Le terme de la connaissance 147
« Deus Quatenus » 151

Spinoza, Benedict or Baruch 208940 Philos.
S758
Author Lévêque, Raphaël .Lev
Title Le problème de la vérité dans la philosophie de

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU